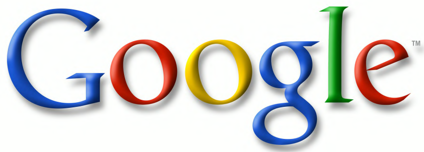

Google

HENRY BARGY

# *La Religion*

## *dans la Société*

# *aux États-Unis*



Librairie Armand Colin

Paris, 5, rue de Mézières

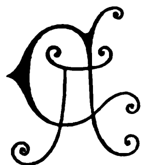
# *La Religion*

## *dans la société*

# *aux États-Unis*

PAR

HENRY BARGY



PARIS
Librairie Armand Colin
5, rue de Mézières, 5
1902

À

MONSIEUR ADOLPHE [illegible]

*Hommage d'affectueuse gratitude*

# INTRODUCTION

## LE POSITIVISME CHRÉTIEN

> « Nous allons mettre en pratique la partie positive de la Réforme. »
> HIGGINSON, premier pasteur des Puritains.

Toutes les Églises des États-Unis, protestantes, catholiques, juives et indépendantes, ont quelque chose de commun. Elles sont plus voisines entre elles que chacune d'elles ne l'est de son Église-mère d'Europe; et l'ensemble de toutes les religions d'Amérique forme ce qu'on peut appeler la religion américaine.

*
* *

La religion américaine a deux caractères qui la définissent; elle est *sociale*, et elle est *positive* : sociale, c'est-à-dire plus soucieuse de la société que des individus; positive, c'est-à-dire plus curieuse de ce qui est humain que de ce qui est surnaturel. Un

de ces caractères entraîne l'autre : plus l'homme a l'esprit social, plus il tend à avoir l'esprit positif; car plus il pense à l'intérêt commun, qui le distrait du sien propre, plus il néglige dans la religion la partie dogmatique, qui le renseigne sur sa propre destinée après la mort, pour s'attacher à la partie morale, qui règle ses rapports avec la communauté. L'esprit social est le souci de l'humanité plutôt que de soi-même, l'esprit positif est le souci de l'humanité plutôt que de l'inconnaissable : l'un et l'autre peuvent se définir le culte de l'humanité et la recherche du progrès humain; aussi se fortifient-ils l'un par l'autre, et une religion sociale tend à être une religion positive.

*
* *

La religion est peut-être ce qu'il y a de plus original aux États-Unis. Elle est née de la colonisation, elle est fille du sol. Si elle est, de toutes les religions, la mieux accommodée aux besoins contemporains, c'est qu'elle s'est formée en même temps que le plus jeune des peuples; elle n'est pas moderne par ses innovations, elle l'est dans son principe et dans son essence; aussi l'est-elle sans conflits et sans contradictions, et c'est pour sentir ce que son originalité a de naturel et d'intime qu'il faut l'observer dès sa naissance. Une étude de l'*instinct social* et de l'*instinct positif* dans le

*christianisme colonial* est d'aspect un peu archaïque, mais le christianisme américain est inséparable de ses origines; on ne sent l'accord profond et aisé de cette religion avec la société qui l'entoure, on n'en goûte le charme et on n'en comprend la leçon, que si on y reconnaît l'œuvre d'une race nouvelle sur une terre neuve.

C'était tout un ordre nouveau et toute une société idéale que les premiers colons tentaient de fonder : ils débutèrent par le communisme: ils subordonnaient tous les intérêts à celui de la bonne entente et du bon ordre; leur christianisme était une fraternité; la piété pour eux ne fut qu'une forme du civisme; leur Dieu n'était que le premier serviteur de leur cité utopique; leur religion, comme celle de la Bible, dont elle procède, était une religion de la tribu. Toute sociale, et par suite toute morale, elle ne fut à aucun degré théologique : leur profession de foi n'imposait pas de dogmes, et leur notion du surnaturel se réduisait à peu de chose; leur libéralisme était fait d'indifférence métaphysique. Leurs persécutions furent toujours des mesures d'ordre politique et de salut public; leur inquisition fut morale et ne fut jamais dogmatique. Le *christianisme colonial* fut un *socialisme* et un *positivisme* (Livre I, *L'instinct social dans le christianisme colonial*; Livre II, *L'instinct positif dans le christianisme colonial*).

*
* *

La religion américaine, inconsciente longtemps de ses caractères, prend conscience d'elle-même au xix^e siècle : elle inspire une philosophie et prend corps dans une littérature; Channing et Emerson la font connaître à l'étranger; après n'avoir été qu'un élément de l'histoire locale, elle entre dans le courant d'idées universel; l'instinct social devient *l'esprit social*, l'instinct positif devient *l'esprit positif* (Livre III, *L'esprit positif dans les philosophies chrétiennes*; Livre IV, *L'esprit social dans les philosophies chrétiennes*).

*
* *

Les philosophies du xix^e siècle, inspirées des vieilles tendances nationales, les fortifient à leur tour, et contribuent avec elles à former les mœurs actuelles. Aussi les traditions et les doctrines concourent-elles à développer, dans le *christianisme contemporain*, *l'esprit positif* et *l'esprit social.* On néglige le surnaturel; dans les sectes qui ont hérité de dogmes européens, ils ne sont plus qu'un poids mort. La religion n'est plus de droit divin et se justifie par ses services; presque déconsacrée, il lui faut rivaliser, avec les œuvres laïques, d'utilité sociale. Elle s'occupe moins du futur et plus du

présent; elle tente de sauver tout l'homme sur la terre, corps et âme; elle n'enseigne plus à mourir mais à vivre; elle est une école d'énergie pratique. Le culte des Américains va à leur race plus qu'à leur Dieu, qui est le serviteur de son peuple. Chez eux ce n'est pas l'homme qui se sacrifie à Dieu, c'est Dieu qui se dévoue à l'homme : les rôles sont renversés. Jeunes comme les Grecs, ils ont à un égal degré la fierté d'eux-mêmes; la religion des Grecs était l'apothéose de leur propre beauté, celle des Américains est l'apothéose de leur propre vertu : l'anthropomorphisme, qui est le signe des races fortes, est chez eux moins physique et plus moral; les Grecs divinisaient l'individu, les Américains divinisent l'humanité. Leur religion est un positivisme en face des théologies d'Europe comme celle des Grecs en était un en face des théogonies de l'Orient (Livre V, *L'esprit positif dans le christianisme contemporain*).

L'*esprit positif* et *l'esprit social* se développent l'un par l'autre; car les intérêts terrestres sont des intérêts sociaux, et si le salut de l'âme après la mort peut être individuel, le progrès de tout l'homme sur la terre ne peut être que collectif. La religion se soucie de moins en moins de sauver les individus et de plus en plus de sauver la société. Au lieu du paradis elle offre en récompense le perfectionnement social. Le christianisme devient une

mutualité et se réduit à une fraternité. Les paroisses sont des institutions de solidarité, des coopératives et des clubs; les pasteurs sont des sociologues, gens d'affaires (Livre VI, *L'esprit social dans le christianisme contemporain*).

*
* *

Le résultat important du positivisme chrétien, c'est la *paix religieuse*, et d'abord la paix entre la religion et la science. Le christianisme américain, divinisant l'homme, a le respect de la raison humaine. Le surnaturel y a peu de place, et moins occupé de ce qui échappe à la science il a moins coutume de la négliger. Dans l'ordre de l'inconnaissable, qui se joue de nos recherches, le dédain de nos facultés peut être le commencement de la foi; mais, dans l'ordre positif ou social, les faits sont trop présents pour ne pas modifier les croyances, et une religion civique et morale ne peut, comme une religion dogmatique, tenir la science à l'écart ou la raison en défiance. Les prédicateurs américains ont accueilli sans colère la critique biblique et en acceptent les conclusions; ils ne cherchent plus à tirer du détail de chaque verset des dogmes précis ou des vérités particulières : la Bible leur paraît, comme la Nature, un

ut dont la raison doit interpréter l'ensemble ; elle st pour eux, comme la Nature pour Emerson, ne inspiratrice d'énergie ; c'est un impératif catéorique dont l'interprétation reste libre, une discine qui laisse l'indépendance. La Bible est ce ue fut le signe de la croix dans la primitive glise : un gage de l'unité chrétienne et un lien ocial. C'est aussi un lien national et un symbole e l'unité américaine ; dans l'esprit de moralité de race juive les Américains reconnaissent le leur. s ont fait de l'ancien Testament un Évangile ational. Toute la Bible n'est pour eux qu'une insration morale.

*
* *

La paix religieuse règne dans les questions praques comme dans les questions scientifiques. 'esprit positif a rendu la morale indépendante u dogme. Indifférents aux doctrines, les premiers olons attendaient le salut commun de la rigueur es mœurs et non de l'orthodoxie des formules ; s Américains ne croient pas que de la façon de oncevoir le surnaturel dépende la façon de e conduire ; ils séparent l'ordre spéculatif et ordre pratique ; ils sentent que la vertu seule nseigne la vertu, et que l'action seule est aîtresse d'action ; que dans la nature, qui ne

procède pas par sauts, le semblable produit son semblable, et qu'attendre la moralité de la spéculation, c'est compter sur une sorte de miracle, comme si on espérait qu'une espèce en engendre une autre. Le sentiment que les dogmes ne changent pas la morale est le seul fondement ferme de la tolérance : car si les opinions théologiques restent sans effet sur la conduite publique et privée, elles ne sont à aucun degré affaires d'État; à aucun titre une partie des citoyens ne peut avoir le droit ou le désir d'imposer ses dogmes à l'autre. Au fond de tous les fanatismes européens se cache l'arrière-pensée, venue du moyen âge, qu'il y a des métaphysiques funestes ou propices aux sociétés; l'esprit positif des Américains ne mêle jamais de questions surnaturelles aux questions sociales. Ils n'ont cessé de penser ce qu'écrivait dès 1700 un de leurs philosophes en se moquant de ceux qui attendent le salut d'un dogme : « Est-ce que ces messieurs comptent servir les colonies comme de profonds artistes en médecine servent le monde? je parle de ceux qui emportent dans la tombe le secret de quelque grand catholicon inappréciable. Engagez chaque homme et chaque société à employer leur temps sagement, à ne pas quitter leur poste, et à apprendre honnêtement à mener leurs propres affaires, celles que Dieu, la loi et les institutions leur ont confiées; et nous pouvons

espérer qu'alors tout ira bien pour [illegible]. La religion n'a jamais été pour eux que la morale. Attentifs à la vertu plus qu'à la doctrine [illegible], ils ont vu que les gens de bien [illegible] foi, avaient la même conduite, et que, [illegible] divise, la morale unit ; ils ont [illegible] la diversité des sectes. [illegible] l'Évangile rapprochant ce que la [illegible].

L'union des Églises entre elles [illegible] tente avec la libre-pensée [illegible] même n'est qu'une métaphysique [illegible] toutes les métaphysiques [illegible] morale, c'est être prêt à [illegible] autres : la libre pensée [illegible] les sectes libérales [illegible] sectes orthodoxes. [illegible] Amérique aux [illegible] gens sans religion [illegible] de [illegible] leur [illegible] pas la cause [illegible] [illegible] L'esprit [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] les [illegible].

L'esprit [illegible]

pas moins servi à la paix religieuse. Il a fait de toutes les Églises des agents au service de la société américaine, et toutes ont pour but commun le progrès public, toutes se justifient à leurs propres yeux et aux yeux des autres par leur rôle social, par la part qu'elles prennent à l'éducation et à la civilisation nationales : à force de servir la même cause elles apparaissent les unes aux autres comme des collaboratrices et non comme des rivales (Livre VII, *La Paix religieuse par le positivisme chrétien*).

*
* *

Ainsi s'est formée, et continue à se constituer, de plus en plus consciente d'elle-même, une religion américaine, qui embrasse toutes les formes, orthodoxes ou indépendantes, ecclésiastiques ou laïques, de l'esprit évangélique. Toute nation est soucieuse de son unité morale, et le peuple souverain des États-Unis n'est pas moins jaloux de la sienne que Louis XIV ne l'était de celle de la France quand il révoqua l'Édit de Nantes : mais comme le dogme n'a jamais semblé aux Américains ce qu'il y a de vital dans la religion, l'accord sur le dogme ne leur a jamais paru la condition de l'unité morale; ils pensent qu'on peut avoir la même patrie sans avoir la même théologie. Ils

font de la fraternité, dont la forme actuelle est la solidarité sociale, l'essence du christianisme : l'unité morale, qu'ils poursuivent sous le nom d'unité chrétienne, n'est que le concours de tous pour établir plus de fraternité et de solidarité. Au-dessus des sectes, dont la diversité leur semble indifférente, ils organisent une religion qui pénètre la société tout entière et tend à n'être que l'esprit social lui-même dans ce qu'il a de plus évangélique. Du temps des Puritains, c'était une religion de la race, comme ç'avait été chez les Hébreux une religion de la tribu : à mesure que le concept de race s'élargit, jusqu'à s'étendre à toute la race humaine, elle devient une religion de l'humanité. Tous les groupes, de tous les points de la pensée, se rencontrent dans le culte de la vertu humaine et du progrès humain; le *positivisme* a consommé l'*unité morale de la nation*.

*
* *

Cette unité morale est bien une *unité religieuse et une unité chrétienne*; le positivisme est bien un *positivisme chrétien*. L'humanisme américain a reçu du christianisme tous les éléments traditionnels, sentimentaux et poétiques qui distinguent une religion d'une philosophie. Le positivisme américain n'est qu'un christianisme qui a évolué.

Comme les premiers colons, dans le zèle de leur établissement, avaient fait de Dieu le serviteur de leur société naissante, et mis la religion au service de l'humanité idéale qu'ils croyaient organiser, la philosophie humanitaire contemporaine n'a rien rencontré, dans les Églises des États-Unis, qui lui fût contraire; elle s'est servie d'elles comme de cadres tout prêts où elle pouvait prendre corps. La religion américaine peut s'appeler un positivisme chrétien ou un christianisme positif. Elle a reçu du passé l'esprit traditionnel et l'esprit évangélique: traditionnelle, elle préserve les noms et les formes des Églises même quand elle en change les mœurs et elle les développe par le dedans; évangélique, elle tient la figure du Christ présente à tous, même quand elle ne reconnaît pas sa divinité. Le positivisme américain, si voisin de celui d'Auguste Comte, que Channing, après 1830, attendait de la France la religion de l'avenir, s'en distingue par son caractère chrétien; il est conciliateur et non combatif; en tolérant tout le passé, d'où ils dégagent l'avenir, les Américains sont d'un degré plus positivistes que Comte, puisqu'ils négligent non seulement de discuter les métaphysiques mais de les détruire. Tandis que les disciples de Comte n'ont pu créer qu'une parodie de la religion, le positivisme américain a ses temples, son clergé, ses fidèles, qui ne sont autres que ceux des Églises

chrétiennes; on peut concevoir un positivisme avec un dieu, comme on conçoit une république avec un roi : il suffit que le roi soit le serviteur du peuple, et le dieu, celui de l'humanité; il suffit que la souveraineté, par-dessus la tête du roi, soit dans le peuple, et que la dévotion, par delà Dieu, aille à l'humanité. Par une évolution à demi inconsciente, le culte de l'humanité s'installe en Amérique sans déplacer le culte de Dieu, à peu près comme, il y a seize siècles, les images chrétiennes se sont superposées insensiblement aux idoles païennes des autels rustiques.



C'est là par excellence un phénomène d'évolution. C'est parce que le positivisme américain est chrétien et né du christianisme qu'il est une réalité sociale et un fait historique. C'est une religion qui réconcilie le passé et l'avenir; elle est créatrice et non destructive; elle ne nie pas; par là encore elle est positive : elle n'est pas négative parce qu'elle n'est pas négatrice. C'était aussi le rêve de Comte d'édifier au lieu de renverser, mais le passé l'enserrait : en pays neuf la religion américaine a pu n'être que constructive.

*
* *

Aussi n'est-elle pas un protestantisme. Elle ne proteste contre rien, parce qu'elle est née d'un sol où il n'y avait rien avant elle. Le nom de protestantisme rappelle trop de controverses pour lui convenir. Il lui faudrait un titre que les polémiques d'Europe n'aient pas défloré. Celui de christianisme est le seul qui reste assez large pour la désigner; encore faut-il le prendre dans son sens évangélique. Le libéralisme américain a ses causes dans l'histoire américaine plus que dans la Réforme de Luther; c'est la religion de la colonisation, il a fleuri dans le Maryland catholique ou la Virginie anglicane comme dans les provinces puritaines; il est aussi intime aux Églises juives ou à l'Église romaine qu'aux Églises réformées; c'est un produit du sol. La religion américaine est vivante et féconde parce qu'elle est nationale. Elle est née de trois siècles d'efforts pour organiser une société et créer une civilisation sur une terre nue. Elle a pour but le progrès humain, parce qu'elle a pour origine le travail humain. C'est une religion de l'humanité, greffée sur le christianisme.

# *La Religion*

*dans la société*

# *aux États-Unis*

---

## LIVRE I

### L'INSTINCT SOCIAL DANS LE CHRISTIANISME COLONIAL

---

## CHAPITRE I

### L'union dans l'Église de Leyde.

> « Il faut marcher avec tous les hommes pour les œuvres communes de l'humanité. »
>
> JOHN ROBINSON.

Le christianisme américain est une religion coloniale. Il a reçu des premiers colons son caractère; il doit aux leçons de l'exil et aux besoins de l'action ce qu'il a de social, de positif, de tolérant.

Mais la colonisation, pour les Puritains, date de leur émigration en Hollande, où ils vécurent douze ans avant de passer en Amérique. C'est en Hollande qu'est né le christianisme américain. La première église protestante du Nouveau-Monde, celle de

Plymouth (1620) ne fut autre que l'Église de Leyde, fondée dès 1608 aux Pays-Bas par des séparatistes anglais, sous la conduite de John Robinson. L'histoire de l'Église de Leyde, c'est déjà l'histoire des Églises d'Amérique : un effort vers plus de tolérance pour plus de solidarité.

L'action préserve des controverses et enseigne la tolérance : il y a moins d'esprit de schisme dans les pays neufs que dans les vieux, dans les colonies que dans la métropole. Les fidèles de Robinson, pour la plupart paysans ou tisserands en Angleterre, avaient dû apprendre en Hollande les métiers des villes; les plus faibles imprimaient ou teignaient; la vie était si difficile que l'érudit Ainsworth fut portier d'une boutique : il y eut, dans cette peine à vivre, quelque chose de sain qui les garda de la scolastique. Emerson, deux siècles plus tard, reconnaîtra dans les soucis matériels une garantie contre le dogmatisme et le fanatisme; le travail est l'origine de la sagesse américaine.

Leur pasteur, qui avait été un polémiste en Angleterre, fut dans l'exil un conciliateur. C'était un tempérament d'action, dont le milieu anglais avait fait, presque malgré lui, un dialecticien : l'exil le rendit à sa nature. Souvent une terre étrangère et une tâche nouvelle redonnent à l'homme un peu de la rectitude de sa jeunesse. L'esprit d'action de Robinson reprit le dessus quand il eut la responsabilité d'une colonie. Dans l'Angleterre hiérarchisée il avait fallu l'esprit de schisme pour affranchir les individus : une fois hors des vieux cadres, ce fut de réorganisation que les émigrés eurent besoin. Il leur enseigna l'indulgence envers toutes les églises parce que la bienveillance

envers les autres incline à la bienveillance entre soi. L'union au dehors avait pour but l'unité au dedans.

Le *Traité de la communion religieuse*, de Robinson, est le premier témoignage d'un esprit nouveau : ce petit livre, paru en Hollande dès 1612, est le premier monument qu'ait laissé d'elle la religion du Nouveau-Monde. En traitant des rapports des Séparatistes avec l'Église anglicane, il n'insiste plus, comme dans ses écrits d'Angleterre, sur les relations défendues, mais sur les relations permises; il n'argumente plus contre ceux qui font trop de concessions mais contre ceux qui en font trop peu. Il met son traité sous l'invocation de saint Paul, cet apôtre de la tolérance dont s'inspireront tant de prédicateurs du Nouveau-Monde, et son style prend comme un parfum évangélique : « Toutes les personnes pieuses, même si elles sont hors de la vraie église visible, sont par la foi les membres unis du corps mystique de Christ : c'est de cette foi partagée et de leur union avec l'Esprit que vient cette fraternité qui les autorise à dire en commun : Notre Père, comme le faisait Cornélius avec sa famille sainte, bien qu'elle fût hors de la vraie Église. » « La raison commune, ajoute-t-il, l'enseigne comme l'Écriture » : c'est déjà l'appel des libéraux d'Amérique au *sens commun.* « Ceux, dit-il, qui ont écrit sur nos amis ce que leur bon plaisir leur inspirait pourraient lire sur eux-mêmes ou sur les leurs des choses qui leur plairaient moins; mais Dieu m'en garde : je me souviens des instructions de Christ à ses disciples, « de prier pour qui les persécute ».

De toutes les communautés qui émigrèrent alors d'Angleterre, l'Église de Leyde fut la seule qui dura, parce qu'elle fut la seule à se convertir au libéralisme,

sans lequel il n'y a pas de colonisation ; de toutes les sectes que l'esprit de schisme avait exilées, ce fut la seule qui après l'exil y substitua l'esprit de tolérance. Elle fut, entre toutes, l'Église émigrante et l'Église colonisatrice. La Hollande fermentait de haines entre orangistes et républicains, arminiens et calvinistes : par dégoût, ou par effroi de ces luttes, les quelques fidèles de Robinson se serrèrent entre eux ; ils n'eurent plus qu'un instinct : faire bloc ; de là est né l'esprit social de la nation américaine. D'autres puritains, émigrés à Amsterdam avant eux, et restés théologiens dans l'exil, s'y entre-déchiraient : de retrouver sur cette terre promise de Hollande les fureurs de Londres, ce fut, pour les compagnons de Robinson, une telle déception que la nausée des controverses passa dans le sang de leurs descendants : du débarquement de ces sages parmi les fanatiques d'Amsterdam date l'esprit américain.

Ce fut pour fuir les querelles en anglais de leurs compatriotes et coreligionnaires qu'au bout d'un a[n] ils sacrifièrent leurs situations à Amsterdam et cherchèrent la paix à Leyde, où il n'y avait que des calvinistes et des arminiens, qui ne s'insultaient qu'en hollandais. Mais à mesure qu'ils apprirent le hollandais, la contagion de la scolastique les menaça : les calvinistes circonvinrent Robinson et après plusieurs refus obtinrent de lui un traité en faveur de Calvin ; il était alors inscrit à l'Université : il intervint comme érudit, plus que comme pasteur de sa Église, et tint ses fidèles à l'écart de ces conflits ; mais il allait être temps, pour le petit troupeau, de pas[ser] l'Océan, et, ne pouvant plus s'isoler dans une ville q[ui] cessait d'être étrangère, d'aller faire corps dans le dés[ert]

L'Église d'Amérique ne fut pas le seul rejeton de celle de Leyde. Henry Jacobs, disciple de Robinson, alla fonder à Londres le groupe des Indépendants, qui devint la plus libérale des sectes anglaises : ainsi la petite colonie d'émigrés faisait refluer jusque vers la mère-patrie un peu de la tolérance qu'elle avait reçue de l'exil. Vers 1615 Jacobs réintégra dans sa communauté une jeune fille qu'on en avait exclue pour avoir entendu des sermons anglicans; Robinson, consulté de loin, répondit au nom de son Église : « Nous reconnaissons qu'il se fait dans les assemblées (anglicanes) bien des choses contre le second commandement, qui défend l'idolâtrie.... mais nous nions qu'il soit selon *l'esprit chrétien ou social* d'en dénoncer tous les usages comme un péché d'idolâtrie et leurs auteurs comme idolâtres. Toute colère est contre le sixième commandement : « Tu ne tueras point »; s'ensuit-il qu'elle fasse d'un homme un meurtrier? A ce compte, tout geste, toute parure immodestes sont contre le septième commandement : « Tu ne commettras pas l'adultère »; tout tort fait par négligence, fût-ce d'un demi-sou, est contre le huitième commandement : « Tu ne voleras pas »; il n'y aurait pas d'homme bon et pieux qui ne pût être flétri comme idolâtre, meurtrier, adultère ou voleur. Car qui peut connaître ses propres erreurs et ses fautes secrètes? » C'était le large bon sens, le sens de la vérité pratique, aux prises avec les interprétations à la lettre et les subtilités inquiètes. Pour appuyer ses conseils d'indulgence, Robinson publia un traité « sur la légitimité d'entendre les ministres de l'Église d'Angleterre ». Il conçoit quelque chose de plus large que la communion religieuse, quelque chose qui est déjà

presque la communauté humaine; et à l'esprit d'excommunication, qui subordonne les relations des hommes à l'entente religieuse, il oppose l'idée moderne, plus analytique et plus complexe, suivant laquelle des liens de natures diverses créent entre les hommes autant d'ordres de rapports. « Il faut, dit-il, marcher avec tous les hommes pour les œuvres communes de l'humanité, en vertu même de ce lien universel; avec un parent et un ami pour les œuvres de parenté et d'amitié; avec un autre chrétien pour les œuvres communes du christianisme. » Il affranchit la parole évangélique des limites d'Église à Église, presque comme le feront plus tard les pasteurs de Boston, quand d'une secte à l'autre, ils s'inviteront à parler dans la chaire l'un de l'autre. « L'audition de la parole de Dieu n'est restreinte par aucune barrière, aucun fossé : elle est ouverte à tous, pour le bien de tous. » « Celui qui n'est pas membre de l'Église, et n'est là qu'en spectateur, peut retirer autant de fruit, et plus de fruit, de mon discours que les fidèles mêmes à qui je l'adresse. »

Ce qu'il y a d'américain déjà dans la tolérance de Robinson, c'est qu'elle est faite de bon sens et de sens pratique. Il voit les choses comme elles sont, mêlées de bien et de mal. Il y a du cynisme de l'homme d'État dans sa charité d'apôtre. C'est un réaliste. Il sait que rien n'est tout pur ou tout impur. « Voyez, dit-il, Siméon et Lévi, bénis dans leur personne, maudits dans leur conduite envers les Schéchémites; ou Pierre, le disciple bien-aimé, qui dans ses conseils à Christ fut Satan. » Comme il connaît les faits en homme de gouvernement, il en comprend la fatalité en historien. « Les serviteurs de Dieu, dit-il, sont en

butte aux erreurs et aux vices de leur temps, qui troublent leur vue comme un brouillard ou les entraînent comme un torrent... Les patriarches et les prophètes ont pris plusieurs femmes, malgré la loi du mariage établie par la Genèse... Le mal se voit même chez les apôtres, si pleins de l'erreur de leur temps sur le règne terrestre du Messie, que rien ne la put arracher de leur esprit, malgré tout ce qu'ils avaient entendu de Christ et vu de lui... C'est ce qui doit enseigner aux serviteurs de Dieu, libres des erreurs du temps par sa grâce, l'indulgence envers ceux qui les subissent. » C'est plus que de la bonté, c'est de la clairvoyance. Il connaît si bien son temps que sa tolérance excuse même le fanatisme.

D'Amsterdam et même de Londres, les Églises divisées ou hésitantes le prenaient parfois pour arbitre : ses jugements sont balancés et larges comme ceux de la postérité. « La malice de Satan, écrit-il en Hollande, se sert des biens pour engendrer les maux : elle se sert 1° de la science, 2° du zèle, 3° de la liberté. L'apôtre, dans l'épître aux Corinthiens, dit 1° que la science enfle l'esprit : leur Église, surpassant en science toutes les autres, les dépassait toutes en dissensions ; les Églises de par ici, en avance par leur science, sont d'autant plus en danger de désaccord ; 2° comme c'est dans le peuple de Dieu qu'il y a le plus de zèle, c'est là que la paix court le plus de risques, si on ne s'exerce à supporter chez les autres ce qui déplaît, autant qu'à pratiquer soi-même ce qui plaît ; 3° ceux-là seuls qui ont la liberté savent comme l'usage en est difficile ; et quand je vois ceux d'Angleterre s'étonner des dissensions de par ici, je crois voir deux prisonniers à une même chaîne, les fers aux

mains et aux pieds, s'étonner que les autres hommes n'aillent pas unis d'aussi près. »

Avec le sens du réel, Robinson en a le souci. Autant qu'il est observateur, il est administrateur : il est tolérant par expérience et par intérêt : en cela il est déjà du Nouveau-Monde. Quand Robinson parle d'un homme « prudemment pieux » ou « pieusement prudent », *godly-wise man*, le trait d'union qui sert à former le mot figure bien l'alliance de la ferveur et du calcul, dans une religion qui reçoit sa nuance de la sagesse politique. On lui avait reproché, quand il traitait les Anglicans en frères, de les fortifier dans l'erreur: « L'Apôtre, réplique-t-il, ayant à blâmer les Corinthiens de bien des vices, commence par leur reconnaître une vocation de sainteté.... Quand les hommes nous voient prêts à tenir compte de ce qu'il y a de bon entre eux, ils écoutent de bien meilleur gré nos reproches, parce qu'ils nous jugent impartiaux et tendres envers eux. De plus, rien n'a tant de pouvoir sur un homme, pour peu qu'il ait une étincelle de grâce, que de le représenter à lui-même comme ayant part aux miséricordes de Dieu.... Si un fils sait que son père lui a assuré son héritage, il ne s'en autorise pas pour mépriser ses ordres : ce serait là la conduite d'un bâtard, et d'un fils contre nature. » Sa bonté est aussi une habileté. C'est une tactique en même temps qu'un devoir. Il loue l'apôtre « d'aller au-devant des faibles sur un *terrain commun* et légitime pour les édifier et les gagner » : dans cette recherche d'un « terrain commun » se dessine déjà la diplomatie des Églises d'Amérique, qui se font des actes de la vie publique autant d'occasions de contact avec leurs adversaires.

A l'homme d'action la polémique semble une perte de force et de temps : il est plus sûr du profit quand il a organisé un peu de bien que quand il a détruit un peu d'erreur; sa morale est *positive*. « Notre foi, écrit Robinson, *n'est pas négative*. Elle n'est pas de condamner les autres : elle est de nous édifier nous-mêmes. Nous ne demandons à aucun de nous qu'il se prononce contre l'Église d'Angleterre, bien que le monde le réclame de nous à grands cris » : pendant un demi-siècle les Puritains d'Europe se plaindront que ceux d'Amérique dogmatisent trop peu. Robinson a une phrase de génie pour faire le silence sur l'Église adverse : « Notre foi, dit-il, repose sur les prophéties et les apôtres, qui ne font pas mention de l'Église d'Angleterre. » Plus soucieux de faits que de mots, il juge par les actes, comme feront les Américains. « On connaît l'arbre à ses fruits, » dit-il avec Luc. « S'il y a parmi eux, dit-il des Anglicans, des hommes de Dieu, il n'est pas difficile, pour qui vit d'une vie spirituelle, de les distinguer s'il les fréquente. La foi, si elle n'est morte, se voit dans les œuvres. »

Pendant douze ans, Robinson avait formé le caractère de ses compagnons; quand les premiers s'embarquèrent, en 1620, il voulut une dernière fois faire passer en eux le meilleur de lui-même; c'était le moment décisif où ils devaient transporter sur la terre nouvelle, pour l'y perpétuer, l'esprit de tolérance et d'unité. Le jour du départ, après les offices, les fidèles qui devaient rester fêtèrent ceux qui devaient partir, dans la maison du pasteur. « Après avoir pleuré, dit l'un des témoins, nous reprîmes du cœur en chantant des hymnes, et c'était une mélodie de joie dans nos cœurs aussi bien que dans notre voix,

car beaucoup étaient très connaisseurs en musique, et ce fut vraiment la plus douce mélodie que j'aie jamais entendue. Puis on nous reconduisit à Delft's Haven, où nous devions nous embarquer, on nous y fit encore fête, et après la prière, dite par notre pasteur, parmi des flots de larmes, on nous mena jusqu'au bateau; nous ne pouvions parler les uns aux autres, à cause du chagrin du départ. Mais sitôt à bord, nous tirâmes une bordée de mousqueterie, avec trois coups de canon, et tendant les mains les uns vers les autres, élevant nos cœurs vers Dieu pour le salut les uns des autres, nous partîmes. »

Ce fut pendant ces journées d'adieux, 21 et 22 juin 1620, que Robinson adressa ses suprêmes conseils de tolérance. « Nous allons bientôt nous séparer, leur dit-il, et le Seigneur seul sait si je vivrai assez pour jamais revoir vos visages. Je serais heureux que quelque pieux ministre passât la mer avec vous; car entre les ministres qui ne sont pas de votre communion et vous, il n'y aura plus de divergence, quand il s'agira de pratiquer les ordonnances hors du royaume. » « Il nous exhorta, ajoute Winslow, à tâcher de nous rapprocher à tout prix du parti pieux dans le royaume d'Angleterre, et de nous exercer à l'union plutôt qu'à la division. »

Ce discours, qui reste le testament de Robinson, était comme une prophétie de ce que devait devenir la religion d'Amérique, tolérante, et, par là, souple, capable de s'élargir insensiblement, indéfiniment. Quand il oppose la flexibilité de son Église à la raideur des autres, il la caractérise déjà par ce qui la caractérisera dans l'histoire; et c'est lui qui lui fixe sa loi : la loi d'évolution. « Il nous adjura devant

Dieu et devant les anges, dit Winslow, de ne le suivre qu'autant qu'il suivrait Christ, et si Dieu se servait de quelque autre instrument que lui pour révéler quelque vérité, d'être prêts à la recevoir comme nous avions reçu sa parole; car il ne doutait pas que Dieu eût plus de vérité et de lumière à faire éclater sur le monde. Il en profita pour déplorer l'état des Églises réformées, qui ne voulaient pas aller plus loin que les auteurs de leur réforme; on ne pouvait mener les Luthériens au delà de ce que Luther avait vu : tout ce que Dieu a ensuite révélé de sa volonté à Calvin, ils mourraient plutôt que de l'adopter. Les Calvinistes, aussi, en restent là où il les a laissés.... Mais Dieu ne leur a pas révélé toute sa volonté, et s'ils vivaient encore, ils seraient aussi prêts et aussi prompts à recevoir de nouvelles clartés qu'ils l'ont été à recevoir les leurs.... Il n'est pas possible que le monde chrétien, si soudainement, sorte de tant d'obscurité païenne, et que la perfection de la connaissance se dégage d'un seul coup. » De tels conseils, donnés en 1620, étaient d'un grand esprit, et d'un grand cœur; et ces artisans et paysans, devant qui leur pasteur osait de telles paroles, étaient vraiment devenus ses enfants spirituels : ils avaient longtemps pensé par lui, ils devaient continuer de sentir comme lui. Le discours d'adieu de Robinson est comme la charte constitutive de la religion américaine.

Ses campagnons, leurs descendants, et ceux qui les rejoignirent se crurent toujours un peuple élu. En fait, leur Église fut la seule, parmi les Églises anglaises de Hollande, qui se perpétua : celles d'Amsterdam avec la même foi et le même passé, se déchirèren

s'émiettèrent. Il y avait dans le puritanisme autant de germes de destruction que d'organisation. Ce ne fut donc pas tout à fait l'esprit puritain qui fonda les colonies d'Amérique : ce fut quelque chose de plus particulier. Les colons de Leyde n'étaient pas seulement élus entre tous les hommes, ils furent élus entre tous les Puritains. Ce fut d'abord une sélection naturelle; plus tard, ce fut une sélection dont les premiers élus se chargèrent eux-mêmes. Ce qui les distinguait de tous les autres, ce n'était pas la foi religieuse, aussi destructive que créatrice : c'était l'esprit de cohésion, et d'indivisibilité, comme si les individus de cette grande famille avaient déjà eu la devise que devaient avoir plus tard les États de l'Union : *E pluribus unum.*

## CHAPITRE II

### La solidarité sociale des Puritains.

> « Je relate ces détails pour donner un rare exemple d'amour fraternelle et de fidélité chrétienne. »
>
> WINTHROP.

Le départ des Puritains de Leyde pour l'Amérique fut l'émigration d'un clan, plus encore que d'une Église. Leur secte était surtout une communauté; leur foi, un enthousiasme social. Ce qu'ils cherchaient outre-mer, ce n'était pas la liberté religieuse, puisqu'ils l'avaient eue entière à Leyde, c'était la perpétuité de leur race et l'intégrité de leurs mœurs. La patrie pour eux est née de la tribu; les images de la Bible, qui figurent le peuple comme un troupeau, mirent en eux le besoin de se serrer; la cohésion et la durée furent leur souci et leur but. Ils ne quittèrent la Hollande que parce que leur petit noyau s'y effritait, dans le remous de villes trop riches : leur sensation d'exil n'y venait que du pressentiment de leur extinction. « La vieillesse, disent les *Chroniques de Plymouth*, commençait à mettre la main sur beaucoup d'eux, et il leur semblait non seulement probable

mais évident qu'en peu d'années ils seraient clairsemés. » Ils firent d'abord appel à leurs amis d'Angleterre pour combler leurs vides, mais « les difficultés du lieu et du pays (la cherté de la vie en Hollande) étaient telles que peu pouvaient venir à eux et moins encore persister; quelques-uns préféraient les prisons en Angleterre à la liberté en Hollande avec tant de misères; tandis qu'un séjour meilleur et plus aisé en attirerait beaucoup ». L'intégrité de leur groupe, c'était le maintien de leur santé et de leur vertu; l'émiettement, c'était la dissipation dans la vie des villes, mauvaise pour le corps et pour l'âme : « Ils furent forcés au départ, continuent les *Chroniques*, non seulement pour leurs domestiques mais pour leurs chers enfants; car beaucoup de leurs fils, qui avaient les meilleures dispositions et avaient appris à endurer le joug dans leur jeunesse et à porter leur part des charges paternelles, étaient souvent si accablés par la peine que, malgré la bonne volonté de leur esprit, leurs corps fléchissaient; et ils se flétrissaient à la fleur de la jeunesse. Mais le plus lamentable fut que beaucoup des enfants, par la grande licence de la jeunesse du pays et les multiples tentations du lieu, étaient entraînés par les mauvais exemples dans une conduite extravagante et dangereuse : il y en eut qui se firent soldats, d'autres qui entreprirent de longs voyages sur mer, d'autres qui entrèrent dans des voies encore pires; et ils virent que leur postérité était en danger de dégénérer et de se corrompre. » Le contact de l'étranger dissolvait les caractères et les tempéraments; la coterie s'isola pour se retremper. Leur nationalisme était leur morale et leur hygiène; l'intégrité de leurs personnes dépendait de l'intégrité de leur groupe, comme dans les

petites cités antiques. Ce qu'ils allèrent fonder outre-mer fut une grande mutualité, où tous les devoirs se confondirent dans le devoir social, tous les instincts dans l'instinct social.

Robinson, par sa parole et par son exemple, les avait accoutumés à se soucier plus du bien commun que de leur bien propre. « Tel était l'amour mutuel et réciproque de cet homme pour son troupeau et de son troupeau pour lui, qu'on pourrait dire d'eux ce qu'on a dit de Marc Aurèle et du peuple de Rome, qu'il était difficile de juger qui ressentait le plus de joie, lui d'avoir un tel peuple, ou le peuple d'avoir un tel pasteur. Outre son talent dans les choses divines, il savait diriger les affaires civiles, et par là il aida beaucoup à la fortune matérielle de ses compagnons; c'était de toutes façons, pour eux tous, un père commun. Et personne ne l'offensait plus que ceux qui s'appliquaient et s'attachaient à eux-mêmes, et se détachaient du bien commun. »

Ils avaient négocié trois ans avec Sandys, gouverneur de la Virginie, et quand ils débarquèrent par accident à Plymouth, le gouvernement qu'ils adoptèrent fut le même que leur aurait octroyé en Virginie la Charte de Sandys : or c'était un gouvernement si démocratique, si constitutif d'un ordre nouveau et surtout d'une société permanente, que Sandys, qui était un libéral et un généreux, s'était fait accuser, en le leur accordant, de fonder une « école de sédition ». Le texte même de leurs promesses à Sandys montre à quel point le lien social était pour eux quelque chose d'étroit et d'indestructible. « Nous sommes liés ensemble comme un seul corps, en une union et en une alliance avec Dieu plus étroites et

plus sacrées qu'aucune société au monde; et nous nous faisons grand scrupule de les violer, en vertu de quoi nous nous tenons fortement attachés au souci du bien les uns des autres, chacun au profit de tous, et réciproquement. Et enfin il n'en est pas de nous comme d'autres hommes, qu'il suffit de peu pour décourager;.... nous faisons grand tort à nos métiers et à nos ressources en partant d'ici; si nous y revenions, nous ne pourrions espérer y retrouver notre bien-être, pas plus qu'en aucun autre lieu du monde d'ici à la fin de nos vies, qui approchent de leur moment décisif. »

Une fois dans le désert, le petit groupe qui s'était préservé de la débauche en Hollande dut se préserver de la faim. De nouveau le salut du groupe absorba toutes les pensées : le bien-être de l'un ne se distinguait guère, en fait, du bien-être de l'autre, et tous le sentaient si bien que d'abord ils essayèrent du communisme. Ce ne fut pas sous l'influence de l'Écriture, ce fut pour des raisons d'ordre plus pratique. Ils durent s'engager à travailler au profit de la compagnie, pour obtenir des armateurs leur transport, et ils durent mettre en commun tout ce qu'ils avaient, pour acheter les provisions du voyage. La personne de tout planteur équivalait pour lui à une mise de fonds de dix livres; l'association devait durer sept ans, « pendant lesquels tous les profits et bénéfices de qui que ce soit, dans les métiers, le commerce, la culture, la pêche ou autres arts, s'ajouteraient au capital commun »; « au bout de sept ans, le capital et les profits, maisons, terres, marchandises et biens mobiliers seraient divisés également. » Pendant les sept ans, le travail de chacun serait à la disposition de la

communauté. « A leur arrivée, dit le contrat, ils choisiront un certain nombre de personnes capables pour aménager les bateaux et les barques en vue de la pêche; ils emploieront les autres à terre, selon leurs talents, à bâtir les maisons, labourer et planter le sol, faire les objets dont la communauté aura le plus besoin. » Ils supportèrent plusieurs années ce régime; non sans mécontentements, mais le seul fait de l'avoir supporté témoigne d'assez d'abnégation. « Les jeunes gens les plus propres au travail se plaignaient d'épuiser leur temps et leur force à travailler sans récompense pour les femmes et les enfants des autres. L'homme fort ne recevait pas plus, dans le partage des vivres et des vêtements, que le faible, qui ne faisait pas le quart du travail de l'autre..... Et quant aux femmes, obligées de servir d'autres hommes que leurs maris, de préparer leurs repas, de laver leurs habits, elles voyaient là une sorte d'esclavage, et beaucoup de maris ne le supportaient pas volontiers. Et comme ils devaient tous recevoir autant et faire autant, ils croyaient aussi être autant les uns que les autres, et se valoir tous; cela ne portait pas atteinte aux relations que Dieu a établies entre hommes, mais diminuait beaucoup le respect parmi eux. Et c'eût été pis s'ils avaient été des hommes d'une autre espèce. » On le croit sans peine. Il fallait la petite famille longtemps dirigée par Robinson pour supporter sept ans de communisme.

Tel était l'esprit de l'Église de Leyde quand elle devint en 1620 l'Église de Plymouth, et fonda la première des colonies puritaines. La seconde fut fondée dix ans plus tard, en 1630 : elle s'appela d'abord la plantation de la Baie de Massachusets, et devint

Boston. Ainsi les Puritains débarquèrent en force sur deux points, à dix ans de distance, et ce furent les deux centres de leur rayonnement. Les planteurs de 1630 n'étaient pas passés, comme ceux de 1620, par la Hollande, mais d'autres causes firent pour eux ce qu'avait fait pour ceux de Leyde l'exil avec Robinson, et ils apportèrent, eux aussi, en Amérique, une religion civique et sociale. La communauté de Plymouth était venue toute formée, déjà passée par l'épreuve de douze ans d'exil : celle de la Baie, plus improvisée, moins homogène, souffrit de plus de tiraillements et dut user de plus de rigueur pour assurer en elle-même l'unité d'esprit. Mais chez ses chefs le grand souci dès le départ est, comme à Plymouth, l'établissement indestructible d'une indivisible société.

Il y a, sur les mobiles et les plans des colons de 1830, un mémoire qui semble être de John Winthrop, leur premier gouverneur : il ne s'y agit pas seulement de liberté religieuse ou politique, ou de profit financier : il s'agit de tout cela à la fois, il s'agit de quelque chose de plus : d'une société nouvelle à fonder. Tout, de l'ancienne, leur répugnait : ils avaient besoin d'un monde neuf, plus hospitalier; d'une vie neuve, plus large. « Le pays, dit Winthrop en parlant de l'Angleterre, est épuisé par ses habitants. L'homme, la plus précieuse des créatures, est ici plus vil que la terre qu'il foule; des enfants, des voisins, des amis, surtout chez les pauvres, sont le plus lourd des fardeaux, quand ils devraient être la plus grande des bénédictions. Nous en sommes venus à tant d'excès et d'intempérance de débauche, qu'une fortune médiocre ne suffit pas pour marcher de pair avec ses égaux, faute de quoi l'on vit dans le mépris et la

honte. De là vient que tous les arts et tous les métiers se pratiquent avec tant de fraude et d'injustice, qui empêchent, si l'on est bon et loyal, de garder sa place et de vivre à l'aise en aucun d'eux. » La corruption à force de concurrence, le luxe des habiles humiliant la gêne des bons, toute la démoralisation d'un monde vieilli et surpeuplé, voilà ce qui chasse les Puritains en terre vierge ; c'est toute la vie sociale, civile et morale, qu'ils fuient ; c'est une rénovation qu'ils cherchent, un rajeunissement, l'aurore d'une ère nouvelle. Il y a en eux comme le pressentiment de l'idée de Rousseau, que la Nature est là, prête à affranchir de la société ceux qui oseront se plonger en elle. « Toute la terre, dit Winthrop, est le jardin du Seigneur, et il l'a toute donnée aux fils d'Adam pour la cultiver et la fertiliser. Pourquoi rester à mourir de faim faute d'espace, pourquoi se donner plus de mal pour garder une acre ou deux qu'il n'en faut ailleurs pour conquérir des centaines d'acres, alors que des pays entiers, aussi propres à l'usage de l'homme, gisent déserts et sans culture ? » Il s'agissait donc de bien autre chose que d'une Église à mettre à l'abri ; il s'agissait d'un ordre nouveau à fonder, d'une humanité idéale à organiser. Ils sentaient bien la grandeur de la besogne, car comme on leur reprochait d'emmener les meilleurs ministres ou magistrats d'Angleterre, ils répondirent : « C'est une grande œuvre ; et il faut de plus habiles artisans pour poser les fondements d'un nouvel édifice que pour en relever et en réparer un déjà bâti. Si l'on tente de grandes choses avec de faibles instruments, les effets s'en ressentiront. »

Chassés de chez eux par les inégalités, les corrup-

tions et les égoïsmes du temps, les Puritains devaient tenter une société toute égalitaire, toute pure, toute fraternelle. De plus, leur vie même dépendait de leur solidarité; avant le départ ils signèrent cette convention : « Après avoir mûrement considéré l'état de l'entreprise... pesé la grandeur de l'œuvre en raison de ses résultats aussi bien que des difficultés et des découragements probables...; considérant que l'entreprise tout entière repose sur notre confiance mutuelle en la loyauté et la fermeté l'un de l'autre, puisqu'aucun de nous ne se serait risqué s'il n'avait été sûr des autres..., il est pleinement et fidèlement convenu entre nous, et chacun de nous, par les présentes, librement et sincèrement promet, sur sa parole de chrétien et en présence de Dieu, qui fouille tous les cœurs, que nous nous adonnerons à la poursuite de cette œuvre .... » Ils sentaient si bien le besoin d'une communauté morale allant presque jusqu'au communisme des biens, que leur premier soin fut d'affilier à leur famille les planteurs établis sur leur baie avant eux, et leur arrangement fut tel « que le *mien* et le *tien*, qui divisent le monde, ne troublassent pas la paix de bons chrétiens, venus si loin à la recherche d'un lieu où vivre ensemble dans l'amitié et la concorde chrétiennes. »

Ainsi, à Plymouth comme à la Baie de Massachusets, dans les deux centres de la colonisation, la besogne d'une humanité nouvelle à organiser avait tourné en sentiments civiques les émotions religieuses des Puritains ; et ce qu'il y avait en eux de mysticisme était devenu de la fraternité. Un détail exquis de leur voyage pourrait servir de symbole aux soucis et aux soins intimes des uns pour les autres. « Nos enfants

et d'autres, dit Winthrop, avaient le mal de mer et geignaient dans les cabines : nous les fîmes tous sortir, les mîmes debout, aux deux bouts d'une corde, tendue de l'entrepont au grand mât, et nous la leur fîmes tirer dans les deux sens, jnsqu'à ce qu'ils se fussent réchauffés, et ainsi ils furent vite remis et gais. » Ils n'étaient pas depuis un an débarqués, que le scorbut les décima. « C'était la suite de leur long voyage et de leur manque de bien-être; il en mourait deux à trois par jour; de plus de cent il n'en resta que cinquante, dont six ou sept à peine en bonne santé : ils n'épargnèrent leur peine ni de nuit ni de jour, mais sans compter leurs efforts et au risque de leur propre santé ils ramassaient du bois pour les malades, leur faisaient du feu, préparaient leurs repas, faisaient leur lit, lavaient leur linge, les habillaient et déshabillaient, en un mot remplissaient tous les offices intimes et nécessaires qu'un estomac délicat ne saurait entendre nommer, et tout cela de bonne volonté et avec entrain, montrant par là *leur amour pour leurs amis et frères.* » Ce que les saints avaient enduré pour l'amour de Dieu, les colons l'endurèrent pour « l'amour de leurs amis et de leurs frères ». Les épreuves leur firent de la fraternité une habitude. Les besoins de leurs voisins épuisaient leur zèle : il n'en restait plus pour la dévotion au surnaturel; leur charité allait toute vers leurs semblables. En 1627, ils firent venir leurs frères d'Europe, payèrent les frais de leur voyage depuis Leyde, malgré la gêne et les dettes, leur bâtirent des abris, leur labourèrent des champs d'avance, les nourrirent dix mois. « Je relate ces détails, dit leur gouverneur, pour donner un rare exemple d'amour fraternelle et de fidélité chré-

tienne. » Le christianisme, pour eux, fut la solidarité. Tous ceux de leurs descendants qui tentèrent de ramener le christianisme à une fraternité avaient en eux l'instinct des premiers colons, ils affermissaient leur œuvre, ils assuraient l'originalité morale du Nouveau-Monde.

# CHAPITRE III

## La religion civique des Puritains.

« Toutes les lois, sauf la papiste, justifient le prêt à intérêts... mais c'est un péché de vivre de ses rentes dans l'oisiveté. »
(*Actes du synode puritain*).

La religion des Puritains est faite pour l'homme et non pour Dieu. Leur propre prospérité leur semble la raison d'être de la Providence. Leur Dieu n'a pas d'intérêt distinct du leur. C'est un Dieu citoyen, comme ceux des cités antiques, ou comme celui des tribus bibliques. Il est l'artisan de la colonie; il en est l'ouvrier comme les colons eux-mêmes, mais c'est un ouvrier qui commande aux autres, et les surveille. De là tant de respect et aussi tant de familiarité envers lui : les Américains n'ont jamais cessé de traiter la Providence un peu en compagnon; deux siècles plus tard, Henry James écrira que « Dieu n'*est* que ce qu'il *fait* », et qu'il ne devient vénérable qu'autant qu'il collabore au progrès de l'humanité « comme une personne sans privilège, comme un honnête ouvrier ». Il est au service de la colonie; il en est le législateur et le policier. Quand il in

vient, c'est pour rappeler aux autres serviteurs qu'il veille à l'intérêt commun. Un nommé Mason, qui a écrit à des amis pour prédire la ruine de la colonie, tombe malade et meurt : avant sa mort il reconnaît la main de Dieu et fait vœu, s'il guérit, de porter au pays autant d'amour qu'il lui a porté de haine. Un nommé Austin, las de l'Amérique au bout d'un an, vend ses biens et s'embarque malgré l'avis des colons : les Turcs le prennent avec sa famille : ainsi, le découragement seul est un crime que Dieu punit. Le Seigneur ne commande pas qu'on l'adore mais qu'on serve sa colonie; il « montre son mécontentement, dit Winthrop, contre ceux qui, *quoique pieux*, ont mal parlé de cette contrée et découragé par là le peuple de Dieu. La sentence de Dieu sur ces dédaigneux, prouve qu'il a fait sienne cette œuvre, et maintenu son peuple par des voies qui dépassent son ordinaire providence ». Un bateau de Londres, qui devait amener un gouverneur-général pour l'oppression des colonies, se brise lors du lancement. Un vaisseau, dont l'équipage a raillé les colons, prend feu deux heures plus tard et saute. Les gens de Providence ont médit de Boston pour attirer les émigrants : les Espagnols prennent la ville. Le ciel même ne travaille que pour le progrès de la plantation. La besogne commune a quelque chose de sacré : c'est la tâche tracée par Dieu. Le succès de l'établissement est le but et la raison d'être de la religion : « Le grand service, dit Winthrop, qu'ont rendu ces Églises par leur gouvernement, en domptant et embellissant une solitude, est ce qui leur vaut le respect. » Aussi les récompenses sont-elles les progrès de la colonie, et comme la dévotion

a pris la forme du travail, la grâce doit descendre sous la forme de moissons. Le gain devient une marque d'élection. Le succès est un gage de sainteté. De là, chez les Américains, le culte du succès : en 1900 les victoires de Manille et de Santiago leur semblent encore le prix de leurs vertus et le châtiment des vices espagnols. Ils rayonnent dans leurs triomphes comme un saint sous la grâce : ils s'y complaisent comme en la récompense d'efforts au-dessus du commun. « Frères, écrivait Wise en 1700, imaginez-vous être quelque chose au-dessus de l'ordinaire, et vous y êtes : vous êtes une combinaison évangélique. » C'est la divinisation de la race ; c'est l'apothéose de la communauté.

C'est à elle que va la dévotion. Tout tend au bien social. La piété est une vertu publique; on la préserve pour le salut commun. Le rôle de la religion est d'être une constitution. Elle est une institution civique. C'est pourquoi les magistrats civils en ont la garde. Mais l'exclusif souci du bien social, en fondant leur droit de contrôle, le limite : ils ne surveillent de la religion que la partie pratique; la partie dogmatique ne relève de personne parce qu'elle n'importe à personne. « Les magistrats, écrit Johnson en 1651, n'exercent pas leur pouvoir civil pour *amener* les esprits, par obéissance, à l'uniformité de religion sur tous les points, mais pour les *retenir* dans l'unité d'esprit et dans l'alliance de paix. » La religion n'est pas propagandiste, elle est conservatrice, parce qu'elle n'est au fond qu'une garantie de l'ordre établi. L'inquisition catholique est toujours inquiète de ce qui se pense; l'inquisition puritaine, de ce qui se fait. C'est ce contraste de la discipline morale avec la

licence dogmatique qui encore au XIX^e siècle étonnait Brownson : « Cette Église, dit-il, si autoritaire dans la pratique, refusait de prendre la responsabilité de mes croyances. » C'est que les premiers colons avaient eu moins besoin de la vérité pour elle-même que de la sagesse qui garde les sociétés naissantes; la curiosité dogmatique n'est qu'un besoin de l'individu : la religion des Puritains est toute sociale.

Elle est toute pour la communauté. L'État monopolise et réquisitionne le surnaturel. On ne permet que le surnaturel administratif, et le pasteur Wilson, qui recommande à sa congrégation « l'exercice de la prophétie », désigne pour y présider le gouverneur Winthrop et le futur gouverneur Dudley. Les Puritains d'Amérique ne croient pas moins aux miracles que ceux d'Angleterre, mais le puritanisme anglais avait été une révolte de l'individu contre un État fort, le puritanisme américain est le dévouement à un État naissant : aussi les manifestations de Dieu ne sont-elles plus en faveur d'un particulier, mais en faveur de tous; ce ne sont plus des révélations personnelles, mais publiques; les communications ne sont plus entre Dieu et ses élus, elles sont entre Dieu et son peuple. Toute prétention d'un fidèle à un privilège divin fait scandale, par la crainte secrète qu'on a d'un relâchement des liens sociaux. En 1637 Mrs Hutchinson, accusée d'irrévérence envers le clergé, était à la veille d'un acquittement, quand dans un accès d'orgueil elle s'écria : « Je suis dans les mains de Jéhovah, qui m'inspire ces prédictions. » « C'est une illusion du diable, » dit gravement un des juges; on lui demanda quelle preuve elle avait que Dieu et non Satan l'inspirât : « Une révélation directe, »

répondit-elle. Il n'en fallut pas plus pour un revirement de la cour, la tournure du procès changea : « Le cas est maintenant tout autre, » dit le gouverneur; l'illustre Cotton fut mis au défi de défendre sa protégée; quand il essaya de l'excuser, le gouverneur l'interrompit en lui criant : « Vous me lassez. » L'idée d'un individu préféré de Dieu exaspérait ces fanatiques de la solidarité sociale. Le même gouverneur, au même moment, dans les mêmes termes que Mrs Hutchinson, invoquait le même secours divin : « Le cas, disait-il, ne dépend plus de nous, je découvre un miraculeux effet de la Providence dans le tour que viennent de prendre les choses » : il semblait tout simple que Dieu intervînt en faveur de l'Assemblée, qui représentait la colonie, mais scandaleux que l'accusée le fît intervenir à son profit. Il était le Dieu d'Israël, le Dieu de tous et non le Dieu de chacun. Le danger social des révélations individuelles était présent à l'esprit des juges. « Cela renverse tout, dit le gouverneur : les désordres d'Allemagne ont tous eu pour point de départ des révélations; ceux qui les ont propagées ont excité leurs auditeurs à prendre les armes contre leur prince et à se couper la gorge les uns aux autres. » La condamnation de Mrs Hutchinson ne fut pas une persécution religieuse : ce fut une mesure politique.

Leur politique avait d'autant plus besoin de leur religion que l'exil les affranchissait de toute autorité ou loi établie. Quand ils partirent, leur pasteur Robinson, que la maladie retenait à terre, mais qu'ils écoutaient comme un saint, leur expliqua dans son message d'adieu la nécessité d'investir leurs magistrats d'une sorte de droit divin. « Vous voici devenus,

disait-il, un corps politique, pratiquant entre vous le gouvernement civil, sans aucune personne d'une éminence spéciale pour occuper les postes; montrez donc votre sagesse et votre piété (les deux mots sont inséparables, car la dévotion ici est de la prudence) en accordant à vos élus tout l'honneur et toute l'obéissance qui leur sont dus, considérant en eux non la médiocrité de leurs personnes, mais l'investiture qu'ils ont reçue de Dieu pour votre bien. Car, vous le savez, cette image du pouvoir et de l'autorité de Dieu que le magistrat porte en lui est vénérable, quelque humble qu'il soit. » La démocratie d'Amérique s'est consciemment servie de la religion pour affermir la discipline sociale; de son origine lui est resté son caractère pieux.

On a dit du régime puritain que c'était une théocratie : c'en est une dans le sens de gouvernement de Dieu, non de gouvernement des prêtres : c'est derrière les magistrats que se tient Dieu. C'est la religion qui est au service de l'État, et non l'État au service de la religion. Le pouvoir civil a la suprématie, ou plutôt il est le seul. Le régime est une théocratie laïque. Le clergé ne forme même pas une classe. « La doctrine de la Nouvelle-Angletere était qu'un homme n'était pasteur dans aucun sens, soit avant son élection par une Église particulière, soit après qu'il avait quitté cette fonction spéciale; et que, même durant sa charge, il restait un laïque pour tout le monde, sauf pour sa propre congrégation, et n'avait le droit d'exercer autre part aucune fonction ecclésiastique. Il n'était pas ordonné par d'autres ministres, mais par les administrateurs de son Église. » Devant la Cour, investie de la souveraineté nationale, chaque pasteur

n'était qu'un citoyen ; quand elle voulait se servir de son autorité personnelle, elle le faisait comparaître devant elle et lui demandait son concours. Elle était le seul tribunal religieux, et jugeait toutes les dissensions théologiques, qui au fond en effet n'en étaient guère que de politiques.

Comme la vie politique et militaire, la vie économique elle-même tire parti de la religion. Dès l'origine l'autorité religieuse appuie les mesures sociales, financières, douanières. C'est que la vie morale et la vie matérielle semblent inséparables : « Dieu, dit Johnson aux gens de Boston, vous enseigna à semer, à moissonner, à rentrer en grange, à filer. » C'est lui qui a appris à son peuple à « labourer avec deux bœufs » et à « planter trente acres au lieu de quatre ». Comme c'est Dieu qui dispense la richesse publique, la religion doit veiller aux finances et au commerce. Si les « impies » vendent à un trop haut bénéfice, le synode leur inflige un blâme. Il discute les prêts à intérêt, et en fixe les règles : « Toutes les lois, sauf la papiste, conclut-il, justifient le prêt à intérêt : d'abord, la loi de l'utilité et de la nécessité. La société humaine, dans son état actuel, s'effondrerait, si tout prêt à intérêt était impossible. » C'est bien le langage d'un clergé soucieux de la réalité, et dédaigneux de cette loi papiste qui néglige les intérêts d'ici-bas. La limite fixée à l'usure ne repose sur aucun principe métaphysique, mais sur l'intérêt social : elle ne devient coupable que quand elle dispense l'usurier du travail. « C'est un péché, déclare le synode, que de vivre de rentes dans l'oisiveté sans se rendre utile d'autre façon au public. » En 1639, un M. Keane fut pris à vendre trop cher quelques objets

importés; on avait essayé de bien des lois pour limiter le bénéfice des revendeurs, mais aucune n'avait duré; aussi lui accorda-t-on des circonstances atténuantes; mais quand la Cour l'eut censuré, l'Église de Boston le fit comparaître, et le pasteur Cotton prononça, en matière de vente au détail, des règles plus minutieuses et plus sévères que la Cour n'en pouvait émettre sur une question si délicate. M. Cotton déclara faux les principes suivants : qu'un marchand peut élever ses prix pour se couvrir d'un naufrage, qu'il peut régler son prix de vente selon son prix d'achat si le prix d'achat a été trop fort; et il établit ces règles : qu'on ne doit vendre qu'au prix courant; que si on encourt des pertes par maladresse, on ne doit pas se rattraper sur d'autres ventes, et que si on subit un naufrage, c'est un décret de la Providence dont il faut souffrir à soi seul. L'intervention de l'Église, qui faisait d'une vente au détail un cas de conscience, était utile dans une société sans commerce, sans concurrence, où l'importateur parfois était le seul à connaître la valeur de ce qu'il vendait.

La colonie puritaine, comme la tribu juive, était une société en raccourci; les contre-coups des affaires sur les mœurs s'y distinguaient comme en un diagramme; l'Église était ainsi amenée à s'instituer en chambre de commerce, et le petit nombre des habitants, en rendant les mesures plus aisées, les rendait plus tentantes. En 1630, à Boston, le pasteur pourvut aux moyens d'occuper, l'hiver, les hommes, les femmes et les enfants, parce que « l'oisiveté eût mené l'Église et l'État à leur ruine ». La naissance de leurs communautés en miniature a été pour les Américains une leçon de choses d'économie politique : ils en ont gardé

;oût, le sens clair des lois d'affaires et l'impression
›lles relèvent des lois morales. « L'économie poli-
e, écrit Emerson, est inséparable de la morale. »
ry George est un type populaire parce qu'il « tient
e main la Bible, de l'autre son Traité sur l'impôt ».
ligion américaine eut toujours pour but le bien-
le la race. Elle est la poésie du civisme.

# LIVRE II

## L'INSTINCT POSITIF DANS LE CHRISTIANISME COLONIAL

---

## CHAPITRE IV

### L'indifférence dogmatique des Puritains.

> « Nous ne nous séparons des Eglises d'outre-mer qu'en matière de constitution ecclésiastique. »
> (*Déclaration du Synode de 1648.*)

Dévots de la religion en ce qu'elle a de social, les Puritains négligent ce qu'elle a de dogmatique. Quand ils quittent l'Angleterre, leur pasteur Higginson répète avec insistance qu'ils ne se détachent pas de l'Eglise-mère, qu'ils n'en repoussent par les dogmes, qu'ils ne veulent que la liberté de leurs mœurs : « Nous ne disons pas, écrit-il : adieu Babylone! adieu Rome! Nous disons : adieu chère Angleterre; adieu, Église de Dieu en Angleterre; adieu, tous nos amis chrétiens de là-bas! Nous n'allons *pas* en Nouvelle-Angleterre comme des *schismatiques* de l'Église anglaise, quoique nous ne puissions que *nous séparer de ses corruptions* : non, nous allons *mettre en pratique* la *partie*

*positive* de la Réforme et propager l'*Évangile* en Amérique ». Le souci des Américains ne fut jamais le dogme; ce fut toujours « la mise en pratique », et dès le premier document puritain la nature positive de leur esprit s'exprime par le terme même de « positif ».

Les premiers colons n'eurent pas de dogmes. A Plymouth l'Église ne reposait que sur ce symbole: « Nous reconnaissons solennellement et religieusement que le Seigneur Jéhovah, le seul vrai Dieu, est notre Dieu et le Dieu des nôtres; nous promettons de suivre en tout la règle de l'Écriture, en sincère conformité avec ses saintes ordonnances, dans un esprit d'amour mutuel et de surveillance réciproque, attendant de Dieu Notre-Seigneur qu'il nous en donne la force par sa grâce. » Le symbole de Boston est presque le même. Ils se souciaient plus de la paix que du dogme : en 1636 un nouveau-venu soutint que l'Esprit saint était « en personne » dans les croyants : l'Église tomba d'accord sur la présence de l'Esprit dans l'âme, « quant à savoir, conte Winthrop, s'il y réside par ses effets seulement ou par quelque autre genre de présence, comme l'Écriture n'établit rien, il sembla désirable d'omettre le mot de « personne », comme un terme d'invention humaine, et qui provoquait des discussions incertaines. »

Le premier synode, celui de 1648, ne rédigea qu'un « Programme de discipline »; c'étaient des règles de morale et d'administration : elles tendaient à protéger la colonie centre le Long Parlement. Les délégués ne songèrent même pas à une profession de foi; quand ils apprirent que les Églises anglaises en attendaient une de leur part, sans s'attarder à la discuter ils

déclarèrent adhérer à celle de la dernière Assemblée d'Angleterre : ce n'était qu'une complaisance, envers leurs frères d'outre-mer, pour écarter de soi, disent les Actes, le soupçon d'hérésie et surtout de schisme : surtout de schisme, parce que la cohésion en une seule Église leur semblait importer plus que la communion en une seule foi. « Nous ne nous en référons à notre programme, déclara le synode, qu'en ce qui touche le gouvernement et la discipline des congrégations; nous ne nous séparons des Églises d'outre-mer qu'en matière de constitution ecclésiastique. » Pour le dogme, docilité faite d'indifférence; mais dans l'action, indépendance : telle est l'attitude des Puritains envers les Églises anglaises, comme telle sera celle des catholiques américains envers Rome.

En 1678, les Anglais reprochèrent encore au synode de ne pas publier ses principes : il se contenta de réinsérer dans ses Actes la confession de 1648; il avoua modestement que si peu de membres de la communauté « la charmaient par une déclaration de principes » c'est que peu étaient gens instruits ; et la Préface de la Confession, comme pour en justifier la brièveté, raconte tout au long cette anecdote : Un philosophe païen avait rejeté, dans une dispute publique, tous les arguments que venaient d'avancer les plus savants des chrétiens ; enfin un vieillard, si au-dessous des autres que ses frères s'effrayaient de son intervention, entreprit de le réduire au silence. Cet honnête homme dit à l'adversaire : « Au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ, je te somme d'entendre la vérité : il n'y a qu'un Dieu, Créateur du ciel et de la terre.... » Il récita tout le *Credo* et reprit : « Crois-tu en cela, ô Philosophe ! ». L'autre se sentit comme

frappé de la foudre et s'écria : « Je crois en cela! je le proclame! » Le saint homme dit : « Alors, viens, et sois baptisé. » Le philosophe reçut le baptême et dit à ceux de son parti : « Tant que j'ai eu affaire aux mots des hommes, j'ai pu y opposer des mots; mais quand j'ai senti un pouvoir venu de Dieu, je n'ai pu résister. »

Il y eut chez les Puritains des persécutions. Mais elles étaient politiques plus que religieuses. Les conflits étaient d'ordre social et non d'ordre dogmatique. Le premier schismatique, Roger Williams, refusait aux magistrats le droit de punir un manquement au culte : il renversait par là la société puritaine, où la religion relevait du pouvoir civil parce qu'elle était un moyen de gouvernement. La Cour, menacée dans son pouvoir religieux, invoqua le secours de la religion même, pour garder la force de la protéger à son tour : elle consulta officiellement les ministres, qui la soutinrent. Aucun dogme n'était en question. Il s'agissait de laisser ou d'ôter à la Cour la surveillance de l'ordre religieux, qui semblait la garantie de l'ordre social.

La plus grave dissension, celle des Antinomiens, ne fut que par le dehors une querelle théologique. Le chef de la coterie, Mrs Hutchinson, menaçait la hié rarchie sociale en critiquant les ministres; au-dessous de la Cour, c'étaient eux qui figuraient l'autorité : la sévérité de leur costume et leurs citations de la Bibl n'importaient pas moins à la sécurité publique qu les robes et le latin des magistrats. Mrs Hutchinson qui amplifiait d'abord leurs sermons dans ses cause ries, les y commenta bientôt; à la fin elle prit l'hab tude de sortir quand le pasteur se mettait à prêcher

c'était un outrage à un pouvoir constitué, et presque un crime de lèse-majesté. Dans ces colonies minuscules, une brouille entre une paroissienne et le pasteur devenait une scission dans la paroisse, et une scission paroissiale devenait une dissension civique. L'influence religieuse donna à Mrs Hutchinson de l'ambition politique; elle vit en imagination son mari sur le siège de gouverneur, et se vit elle-même assise à son côté, comme une prophétesse, que Dieu avait fait naître pour quelque œuvre proche. Sa doctrine même n'était pas sans danger politique : dans une ville où la discipline sociale reposait sur la surveillance mutuelle, elle soutenait que l'intégrité de la foi ne peut se déduire de la conduite de la vie. C'était le renversement du principe puritain, qui réduisait la religion à la vertu. La querelle était si bien politique, qu'à la tête des deux factions se mirent tout de suite le gouverneur sortant et le gouverneur élu; celui-ci, Vane, n'était que depuis deux ans dans le pays: on lui reprocha en plein conseil d'avoir été la seule cause du trouble de l'Église, et il semble bien qu'il eût importé d'Angleterre l'esprit de controverse et de discorde. « Il était né agitateur ; un de ces hommes dont les pays neufs ont le moins besoin. Il était d'esprit destructeur; Winthrop (son rival), d'esprit constructeur. » Son départ après son échec suffit à rendre la paix à la colonie. « Il était hors de sa place dans la Nouvelle-Angleterre, tandis qu'en Angleterre il trouva un ample champ de controverse. » Winthrop, au contraire, « était en sympathie avec son milieu; qu'il eût tort ou raison, le Massachusets pouvait mieux se passer de Vane que de lui. » Il était l'homme de l'ordre et de la cohésion.

Les jugements que le gouverneur Winthrop obtint contre les dissidents prouvent qu'on les poursuivait comme révolutionnaires et non comme schismatiques. « Ils auraient dû savoir, dit-il, qu'on n'échauffe pas sans danger les gens contre leurs adversaires. » Il traduisit un de leurs chefs devant la justice civile comme coupable de sédition éventuelle, et la Cour rendit cette sentence : « M. John Wheelwright étant formellement convaincu de mépris et de sédition, et persistant à soutenir son attitude, qui tend à troubler la paix publique, il est par la Cour privé de ses droits et banni. » Quand on jugea Mrs Hutchinson, rien ne lui fit tort comme son affront aux anciens de la colonie, quand elle demanda qu'ils prêtassent serment avant de déposer contre elle. On la condamna parce qu'elle s'obstinait à se dire inspirée ; c'est que les inspirés semblaient des révolutionnaires ; « les révélations mènent aux révoltes, » dit un des juges ; elle-même avait prophétisé que la Cour serait ruinée, avec la postérité de ses membres : c'est là-dessus que s'appuya la sentence. La même année on désarma soixante-quinze « opinionistes » dont la faute était de croire aux révélations d'Underhill : « Il y a lieu de craindre, disait leur arrêt, que, comme d'autres ont fait jadis en Allemagne, ils fassent quelque soudaine attaque en s'appuyant de quelque révélation ; » on leur défendit sous peine d'amende d'acheter ou d'emprunter aucunes armes ou aucunes munitions ; et Winthrop, expliquant l'exil de quelques-uns, dit qu' « une seule raison le justifiait : c'est qu'ils différaient trop du reste du pays par leurs jugements et leur conduite pour que leur présence dans la communauté fût compatible avec la paix publique ».

Au fond de la question religieuse il y avait une question agraire : les premiers colons gardaient pour eux et pour leurs enfants la côte; ils rejetaient les nouveaux-venus vers le désert, entre eux et les Indiens. En même temps qu'ils leur refusaient le sol par la « loi contre les étrangers », qui leur défendait plus de trois semaines de séjour sans permis, ils leur fermaient la cité en leur fermant l'Église : on ne niait leur état de grâce que pour leur refuser les droits civiques. Les derniers venus d'Angleterre, qui avaient à se faire leur place, étaient par intérêt les plus révolutionnaires, et sortis de la veille d'un pays en discorde, ils étaient par nature les plus controversistes; l'agitation théologique recouvrait, dans leur tactique, l'agitation sociale. Dans une colonie patriarcale, qui avait cherché la solitude outre-mer, dont la concorde faisait la sécurité, que les épreuves de tous les jours avaient distraite des disputes de mots, leur esprit de dissension était un danger et un scandale. Ce qui semble contre eux de la persécution religieuse n'était qu'une mesure, à demi, de défense privée, et, à demi, de salut public. Ce fut le premier conflit entre l'esprit local et les tendances importées, entre l'originalité du Nouveau-Monde et les traditions du Vieux.

Dans toutes les autres persécutions, contre les presbytériens ou les quakers, le dessein politique est évident[1]. L'exiguïté même des colonies rendait le dogmatisme impossible : on ne juge pas son voisin par sa métaphysique, mais par sa conduite et ses manières : l'orthodoxie suppose une centralisation, et ce n'est que de loin qu'on juge dans l'abstrait.

1. Il est inutile d'allonger ce chapitre en y insistant.

Chaque colonie était comme une famille; exclure un membre c'était comme chasser un parent : il fallait, pour rompre tant de liens, plus qu'une divergence théologique. Quand on rejeta Mrs Hutchinson, « ce fut comme si chez nous une fille, amenée devant ses frères et sœurs, était solennellement censurée par un père vénéré, et chassée du foyer où elle a passé son enfance. »

On a comparé l'inquisition puritaine à l'inquisition espagnole, pour prouver que l'homme est partout le même; les Américains eux-mêmes croient à l'intolérance de leurs ancêtres. Mais on s'expliquerait mal qu'une nation maintenant si tolérante ait été si fanatique. Il y a eu de l'égoïsme dans les persécutions; il n'y a guère eu de fanatisme; elles se sont faites par zèle conservateur, plus que par zèle orthodoxe. L'Amérique ne se comprendrait pas s'il était vrai qu'on s'y fût battu pour des formules métaphysiques. Il y a deux qualités qu'elle possède trop à fond pour ne les avoir pas toujours possédées : l'une qu'elle pousse quelquefois jusqu'au défaut, c'est le *sens pratique*, l'autre qu'elle a élevée à la perfection et à la beauté d'une vertu : c'est le *bon sens*. Dès que les colonies cessèrent de craindre les révolutionnaires, elles cessèrent de poursuivre les hérétiques. La force fut pour elles le commencement de la tolérance. Une quarantaine d'années après leur fondation, le pasteur Mather écrit : « Depuis que notre Jérusalem a pris assez de solidité pour que les moindres renards qui grimpent nos murs de pierre ne les effondrent plus, qui s'est jamais inquiété d'eux ? »

# CHAPITRE V

## Un philosophe positif chez les Puritains.

> « Est-ce qu'on ne proclame pas en un jour plus de vérités que toute la Nouvelle-Angleterre n'en peut pratiquer en un an? »
>
> JOHN WISE.

Vers 1700, des esprits inquiets, venus sans doute d'Angleterre, proposèrent l'institution d'un conseil, pour juger des cas de doctrines, et John Wise fit contre eux une brochure qu'il intitula : *La Cause des Églises épousée*. C'est un petit traité d'une ironie charmante, l'expression la plus exquise de la vieille sagesse pratique de la Nouvelle-Angleterre. « Un conseil! s'écrie-t-il; il nous faut donc chercher combien il y a dans notre pays de profonds problèmes qui moisissent faute d'être remués. Allons-nous découvrir un tel amoncellement de nœuds gordiens, comme dans l'*Opprobria Theologorum*, qu'il nous faille soulever la colonie pour les délier. Ce que dit le sage de l'Ecclésiaste est vrai des cas et des questions : il n'y en a pas de nouveaux sous le soleil; de tous on a fort bien parlé; les savants casuistes en sont pleins, les Amès,

les Turrettins, etc.... Ce serait une vaine répétition, une tautologie vide de sens, qu'un concile une fois l'an. Et pourquoi? pour se demander les nouvelles? pour chercher si par hasard la confession de foi de la Nouvelle Angleterre ne serait pas la même cette année que l'année d'avant? *Est-ce qu'on ne proclame pas chaque semaine*, d'après les oracles de Dieu, *plus de vérités en un jour que toute la Nouvelle-Angleterre n'en peut mettre en pratique pendant longtemps.* Est-ce que la pensée de Dieu n'est pas assez révélée à chaque plantation? »

Il démasque l'espèce de confiance mystique qu'ont les esprits abstraits en des vérités dogmatiques, comme si par une vertu cachée elles opéraient de ces miracles qui dispensent des moyens d'action patients. « Un concile? demande-t-il; est-ce que ces messieurs ont quelques secrets de sagesse encore inconnus? Ou est-ce qu'ils comptent servir les Églises comme quelques grands philosophes et de profonds artistes en médecine servent le monde? je parle de ceux qui emportent dans la tombe le secret de quelque grand catholicon inappréciable. » Ironie encore de mise, après deux siècles, contre tous ceux qui croient que pour corriger une nation, l'urgent est de rétablir ou de détruire quelques formules métaphysiques. Dans les remaniements du dogme, Wise ne voit que projets prétentieux, espérances vagues, effets incertains : il faut s'en tenir au travail modeste et régulier. « Le mieux pour nous sera de rester comme nous sommes; engagez donc chaque homme et chaque société à employer leur temps sagement, à ne pas quitter leur poste, et à apprendre honnêtement à mener leurs propres affaires, celles que Dieu, la loi et les institutions

leur ont confiées; et nous pouvons espérer qu'alors tout ira bien pour nous et notre sainte religion. »

On goûte dans le traité de John Wise toute la saveur de l'esprit pratique des Puritains; c'est un charme de sentir à quel point, chez eux, la religion était faite pour l'homme, et non l'homme pour la religion. Un brouillon avait proposé d'adjoindre, pour les Conciles, deux laïques à chaque pasteur. « Comme disait Austin, réplique Wise, *Vivo in tempore, loquor de tempore, sed nescio quid sit tempus* : je vis dans le temps, je parle du temps, et je ne sais ce qu'est le temps. J'imagine que nos faiseurs de combinaisons n'ont pas pesé le temps à une balance exacte, avec tout ce que le mot de temps implique, exprime et évoque. On fait grand cas du temps, et avec raison, quand il s'agit de gagner le ciel et la grâce, mais il a son prix, aussi, quand il s'agit des intérêts de la nature et de cette vie. Notre vie physique, notre santé, notre honneur, nos familles et nos biens sont choses de portée et de valeur qui dépendent du bon emploi du temps, d'autant plus que dans des climats rudes et précaires, les habitants le doivent ménager pour le support de tous ces grands intérêts, en particulier quand ils en dépensent déjà tant pour la religion. *Ne soyons pas plus religieux que le bon Dieu. Le sage auteur du temps en a consacré la septième partie à la religion, et c'est de quoi la supporter si on l'employe bien.* »

Entre la piété et la superstition, la limite est marquée par la mesure de dévotion qu'exige l'intérêt bien entendu. Ce n'est plus ici le Dieu des mystiques, insatiable de sacrifices; ce n'est plus même le Dieu de l'Évangile, indulgent aux parfums inutiles; c'est

le Dieu des colons, qui, leur ayant donné une tâche dans le désert, ne veut pas que son culte les dérange de leur besogne. Et comme tout acte social est par là-même un acte religieux, le temps qu'on donne aux affaires publiques réduit d'autant le temps qu'on doit au culte. « Du temps que Dieu nous laisse, il y en a une bonne part *qui sert au bien de la religion : c'est celui qui se dépense dans les tribunaux, au collège, à l'école*, dans la famille, dans le recueillement, et dans bien *d'autres moments sacrés*, qui jettent sur nous comme un charme, loin de la mêlée du commerce, et nous font plus calmes et plus divins : c'est ce que nous appelons les moments de relâche. Mais les augmenter, y ajouter, sans un ordre de Dieu, cette offrande de temps, n'est qu'un acte d'exagération et de superstition, et ne résultera qu'en un sacrifice non seulement inutile mais extravagant. » L'excès de piété est une sorte de luxe, et les Puritains eussent volontiers fait des lois contre le luxe. « Qu'avons-nous besoin de sacrifier tant d'années de notre temps pour une innovation, avant que s'impose la nécessité d'une telle offrande? A moins que nous ne voulions, par imitation du colosse de Rhodes et des Pyramides d'Égypte, ériger un monument de notre vaine gloire plutôt que de notre sagesse, de notre politique et de notre obéissance au devoir. »

Si Wise est si ménage du temps, c'est que pour lui religion est action. Les dogmatiques reprochaient aux églises d'avoir des pasteurs trop jeunes. « Qu'est-ce que cela vous fait, s'écrie Wise, pourvu que Christ soit prêché? » Il croit que l'action s'apprend par l'action, que les études abstraites sont un retard. « Il ıt à l'homme un début, dit-il, et tout oiseau qui a

ses petites plumes doit commencer à voler. Si nos candidats ne débutent que quand ils seront sans ignorance et après avoir acquis sur le bout du doigt toute la vaste science théologique, on pourra dire d'eux ce que la reine Élisabeth disait des évêques en visitant les écoles : Travaillez dur, enfants! car les évêques sont de vieilles gens. Il faudra bien que nos ministres vieillissent; mais je crois plus *conforme à nos besoins et à notre situation* cette pensée d'un ancien qui disait s'instruire en instruisant les autres : *la théologie est une longue étude et la vie une courte chose.* » « Quand les Grecs, ajoute-t-il, envoyèrent aux Perses une ambassade de jeunes nobles, les Perses blâmèrent la République de remettre un grave message à de jeunes gens sans barbe. A quoi les Grecs répondirent que si la sagesse politique était dans la barbe, les boucs feraient de meilleurs ambassadeurs que les hommes. »

La religion est faite pour l'homme. Aussi le régime en importe-t-il plus que la doctrine. La constitution de l'Église est aussi sacrée que la profession de foi; chaque membre a le devoir de défendre ses privilèges autant que de garder sa croyance. « C'est l'usage, chez les hommes qui ont de la terre ou des biens, d'avoir leur code sous la main avec leur Bible, la Bible pour la consolation de leur esprit, le code pour la sûreté de leur domaine. Il en devrait être ainsi parmi les membres de l'Église, pour les prérogatives que leur donne le droit canon. Il devrait y avoir une peine contre ceux qui sont membres du royaume terrestre de Christ, et qui vivent pourtant sans les statuts, sans la charte constitutive des Églises. » « Et comme on disait au jour de la bataille, sous le roi Saül, qu'il

n'y avait ni glaive ni pieu aux mains des citoyens, d même ici, bien que votre Bible qui est le glaive d l'esprit soit dans toutes les mains, le pieu, cette autr arme nécessaire pour défendre vos libertés, c'est-à-dire votre constitution, serait difficile à trouver dans les mains d'un sur mille. Nous ne serons ainsi qu'une trop aisée conquête pour tous les assaillants; n'entendez-vous pas les trompettes de l'ennemi? Que tous les bons soldats de Christ complètent par cette dernière pièce leur armure. » Religion de combat comme celle d'Israël. Les colons ont fui pour avoir le libre choix de leurs mœurs et de leurs lois, bien plus que de leurs dogmes; mais voici autour d'eux les évêques et les impies, prêts à empiéter, à usurper; comme défense ils ont leur constitution religieuse, qui est leur constitution civile. Elle est leur sécurité. Elle est aussi leur orgueil : car elle est une nouveauté dans l'histoire. Leurs dogmes sont ceux de leurs persécuteurs; mais leur régime n'est qu'à eux. « Les Églises de la nouvelle Angleterre sont en possession d'*une forme de gouvernement qui, beaucoup plus que la grâce reçue par elles, les distingue des autres Églises réformées du monde.* »

Le système religieux n'est qu'une dépendance de l'organisation civile. La stabilité des Églises repose moins sur l'autorité divine que sur l'exemple du conservatisme politique. « Peut-on toucher plus hardiment au gouvernement établi des Églises qu'à celui des affaires civiles? » Le régime congrégationnaliste se légitime par les principes du droit laïque : « Il a en soi beaucoup plus des principes anglais de gouvernement civil que l'Église d'Angleterre; il s'accorde mieux avec l'esprit anglais. » Pour maintenir à l'assemblée

des fidèles le droit d'excommunication [illegible] parlait de transférer au comité. Wise s'appuie sur l'institution politique du jury. « L'excommunication est moins dure que la mort : pourtant la mort est appliquée au coupable par le simple verdict de ses pairs. Vingt-quatre hommes honnêtes du voisinage sont un jury suffisant, et bonne justice est faite par un si petit groupe d'illettrés. Pourquoi l'Écriture ne serait-elle pas la « Grande Charte » des Églises ? Dans l'Église comme dans la société, le jugement des pairs est une garantie contre l'arbitraire d'une élite. »

La liberté religieuse tend à la liberté politique de même qu'elle en procède. Elle l'a pour objet comme elle l'a pour cause. « C'est une vérité reconnue, dit Wise, qu'un roi qui commande les mers peut à son gré commander tout le pays maritime : de même ceux qui ont le commandement et l'empire sur la conscience de l'humanité en commandent aussi les biens et tout ce qu'il leur plaît commander. » Dès que les pasteurs inclinent aux sentiments cléricaux, il les rappelle aux sentiments civiques, nés des sentiments naturels : dans le prêtre il découvre l'homme, citoyen parce qu'il est chef de famille. Au-dessus de la solidarité ecclésiastique il établit la solidarité nationale, qui lie toutes les générations. Les pasteurs accroissent-ils leurs privilèges : « Ce serait leur intérêt, s'écrie Wise, s'ils étaient certains de transmettre leurs charges aussi sûrement que leurs terres à leurs enfants, comme dans la maison de Lévi ; mais ces mœurs ne sont plus de mode ; et leurs fils rentreront dans la foule : de sorte que si leur projet passait, ils pourraient dire, en regardant à une demi génération au delà de leur tombe : Nous avons empli d'abeilles

une ruche et bâti un nid tout en plumes, mais nos descendants n'en sont pas plus au chaud et ne lèchent pas leurs doigts pour autant; bien plus, c'est à eux de fournir la dîme de gerbes, coqs, veaux et agneaux; et ils doivent garder une triste mémoire de leurs parents et jeter un sombre regard sur les tombeaux de leurs pères. »

Le système religieux n'est que l'armature du système social; il résulte comme lui des conditions de temps et de lieu; il se justifie par l'expérience, non par la théologie. Il n'est pas plus vrai, mais il est plus sage que d'autres. « Je n'ai de préjugé, dit Wise, contre aucun des régimes des Églises protestantes dans le monde : *je ne veux pas les dépouiller ou les déposséder du ciel* pour monopoliser à notre profit un si grand royaume; mais je pense que, tout considéré, les titres de la couronne, des Églises et du peuple avec *la nature du sol et du climat*, la constitution et la coutume de la Nouvelle-Angleterre ne gagneraient rien au changement. » Et quand on propose une réforme du régime. « Le ciel même, écrit-il, en froncerait le sourcil, ou en rirait : si nous examinons le climat du pays, les degrés de latitude, et les rudes étoiles qu nous gouvernent, voyez, toute la nature qui nous encadre crie la folie du projet; car les créatures ici conçues ne peuvent vivre dans cette contrée dure et froide comme le caméléon dans la chaleur; il faut de fortes provisions pour les soutenir, et la nature confesse loyalement qu'elle ne fera pas à elle seule les frais du menu. » Les remarques de Wise sur l'influence du climat précèdent celles de Fontenelle et de Montesquieu : l'exil est une école de sociologie comparée. A une date où tous les régimes se légitiment par des

;rines absolues, voici que des Américains en
ɔuvrent la relativité. Mais ils n'en tiennent que
; au leur; c'est avec l'accent, déjà, d'Emerson que
.e leur enseigne la foi en soi et la patience poli-
e. « *Hold your hold, brethren!* Frères, tenez ce
vous tenez. *Et validis incumbite remis*, tirez sur
rames, vous avez un riche frêt. »

# CHAPITRE VI

## La morale contre le dogme dans l'Église presbytérienne.

« Nous les connaîtrons à leurs fruits. »
(*Actes des Synodes réunis de Philadelphie et de New York.*)

Tandis que les Puritains, avec Boston pour centre, semaient la Nouvelle-Angleterre d'Églises congrégationnalistes, c'étaient, immédiatement au sud d'eux, autour de New York et de Philadelphie, les Églises presbytériennes qui se multipliaient.

A vrai dire les Puritains, avant leur exil, n'avaient été que des Presbytériens rigoristes. Mais la vie à l'étranger les groupa en petites républiques, où tout le pouvoir, religieux comme civil, résidait en tous, et où le pasteur, élu de tous, ne recevant son caractère sacré que du fait de l'élection, n'en était revêtu que dans les limites de sa localité, et ne relevait pas plus d'un Synode que sa communauté elle-même ne relevait d'une communion plus large; ce fut cette existence en soi, par soi et pour soi de chaque congréga-

tion qui prit, dans les colonies puritaines de la Nouvelle-Angleterre, le nom de congrégationnalisme.

Du côté de New York et de Philadelphie, les plantations étaient plus isolées encore que du côté de Boston; les races y étaient mêlées; chaque communauté vivait pour soi; aucune n'avait qualité pour grouper les autres. Mais là le hasard seul les isolait : elles ne prirent pas conscience de ce morcellement de la souveraineté; elles vécurent au jour le jour, et comme elles ne posaient pas de principe nouveau, l'ancien nom de Presbytériens leur resta : tandis que les Puritains du Nord avaient très vite fait de l'indépendance locale le fondement même de leur constitution religieuse, avaient formulé, dans des actes et des livres, la théorie de la décentralisation et avaient assis un ordre nouveau, qui leur avait valu le nouveau nom de Congrégationnalistes.

Les communautés presbytériennes du centre furent d'abord quelque chose d'assez amorphe. Elles avaient si peu l'esprit de secte qu'elles faillirent se laisser convertir, presque sans s'en douter, en communautés anglicanes. Quand l'Assemblée de l'État de New York, en 1693, avait décrété le maintien d'un clergé sur les fonds publics, les questions de secte étaient si peu à l'ordre du jour que le décret n'avait même pas stipulé si ce clergé serait presbytérien ou anglican; tous les membres de l'Assemblée sauf un étaient Presbytériens; mais le gouverneur, en bon fonctionnaire anglais, regardait l'Église anglicane comme un moyen de gouvernement, et il se mit à la substituer en sous-main aux Églises presbytériennes; ce n'était qu'un tour de passe-passe aisé; le premier succès fut l'achat d'un des ministres de New Nork : on l'envoya

passer les vacances en Angleterre; l'évêque de Londres l'y ordonna; à son retour le gouverneur changea le titre et les administrateurs de son église; c'était la seule de langue anglaise dans la ville : les fidèles continuèrent d'y aller, et se trouvèrent anglicans sans le vouloir, mais sans s'en fâcher. Les difficultés pratiques tenaient beaucoup de place dans l'esprit des colons, et ce n'était pas seulement les ministres, mais les congrégations, que le gouverneur séduisait parfois par des avantages d'argent. A Jamaïca, l'installation de l'Église officielle se fit sans trop de peine; c'est un Anglican qui nous la raconte: « M. Hobbart, leur ministre presbytérien, revint à Jamaïca le samedi où j'y arrivai et m'envoya demander si je prêcherais le lendemain; je dis que oui. Le dimanche matin la cloche sonna comme d'habitude, mais avant le dernier coup M. Hobbart était entré dans l'église et avait commencé son service.... J'allai droit à son banc, croyant qu'il céderait la place puisque j'avais l'ordre du gouverneur d'officier, mais il refusa de s'interrompre. L'après-midi je pris les devants, et commençai le service anglican avant sa venue; il fut si surpris de me voir en chaire qu'il tourna les talons et s'en fut dans un verger près de là, puis fit dire dans l'église qu'il prêcherait sous un arbre. Je remarquai des chuchottements, une gêne, des gens qui sortaient, d'autres étonnés qui ne savaient que faire. Il en revint s'asseoir qui étaient sortis; on remuait et on passait les sièges, de main en main, on les sortait et on les rentrait.... Enfin il resta à peu près moitié de la congrégation.... Le gouverneur me remercia... défendit à M. Hobbart de prêcher dans cette église, qui ayant été bâtie par un

taxe publique appartenait à l'Église officielle, et le menaça des sévérités de la loi pour avoir troublé le service divin, mais lui pardonna sur sa promesse de rester en paix. » A East Chester ce fut plus simple. « Sur l'ordre du gouverneur, écrit le même ministre anglican, j'y allai prêcher, mais quoique je fusse là de bonne heure, le ministre presbytérien avait commencé le service et ne s'interrompit pas : l'après-midi on me laissa conduire le service anglican : M. Morgan (le ministre presbytérien) était là, et ni lui ni les gens ne parurent mécontents. Après quelque temps ils me demandèrent de venir plus souvent, et je décidai d'y officier une fois par mois : je l'ai fait depuis trois ans, et maintenant M. Morgan s'est retiré dans la Nouvelle-Angleterre. » La facilité même du changement en montrait la vanité : si les colons l'acceptaient de si bon gré, c'est que ce n'était pour eux qu'un changement de nom ; par eux, l'esprit local entrait dans l'Église anglicane, plutôt que l'esprit anglican n'entrait dans la colonie ; l'Église métropolitaine se surajoutait des branches où coulait une sève coloniale ; elle finit par être, outre-mer, « vaincue par sa conquête », et tandis qu'elle avait cru angliciser l'Amérique, c'est elle qu'on avait commencé d'américaniser.

L'opposition au gouverneur de New York ne commença que vers 1706, après la formation du « presbytère de Philadelphie ». De là date l'Église presbytérienne des États-Unis : jusque-là il n'y avait eu que des communautés isolées, qui n'avaient conscience ni de leur force ni de leur principe. La résistance au gouverneur fut d'ailleurs la suite mais non le motif de la fédération presbytérienne de

1706 : celle-ci ne fut d'abord qu'une mutualité, dont le but n'était que l'échange de bons offices entre des ministres voisins. Elle n'avait pas de juridiction sur ses membres, elle ne se rattachait à aucune Église, à aucun synode d'Europe. Les premiers documents qui en parlent la nomment seulement « une réunion de ministres ». La première séance ne comprenait que trois ministres (29 décembre 1706). « Notre dessein, écrit l'un d'eux, est de nous réunir une fois l'an, et plus s'il le faut, pour discuter les meilleurs moyens de faire progresser la religion dans nos communautés respectives, et pour établir des relations qui développent notre talent professionnel en nous fixant un texte sur lequel deux d'entre nous prêcheront à chaque séance, après quoi leurs confrères feront la critique de leur discours ». Cet embryon de synode devint le point de ralliement de tous les ministres presbytériens dans les États du Centre : sans souci de dogme ou de secte, par simple esprit de solidarité et de perfectionnement mutuel, l'Église presbytérienne des États-Unis était fondée.

La période typique de son histoire est celle de 1727 à 1758 : c'est, au dedans de l'Église presbytérienne. la lutte de la religion américaine, toute pratique et toute conciliante, contre les tendances, sectaires et dogmatiques, qui s'infiltrent d'Europe; c'est le triomphe, après tant d'années, de l'esprit social du Nouveau-Monde sur l'esprit scolastique du Vieux-Monde.

L'Église presbytérienne du Centre, depuis sa naissance de hasard, se complaisait dans la même indifférence dogmatique que les Églises congrégationnalistes du Nord. En 1718 les Presbytériens d'Angleterre,

divisés par le dogme de la Trinité, se séparèrent en deux camps, les uns pour, les autres contre l'adhésion écrite des ministres à chaque article de foi. Le Synode américain siégeait alors à Philadelphie; soucieux de ne pas prendre parti dans un conflit dogmatique, il choisit pour correspondant à Londres le plus *neutre* des pasteurs anglais, l'arbitre des deux factions, le docteur Calamy. La question de la signature des articles par les ministres, souvent soulevée en Angleterre, ne l'avait jamais été en Amérique. Le seul désaccord de l'Église américaine avait été un débat de morale, sur l'indulgence du Synode envers un ministre fornicateur; il s'était conclu par un vote de conciliation, qui ne réglait que la question de discipline en litige et accroissait non l'autorité dogmatique mais les droits disciplinaires du Synode.

Jusqu'en 1727, on ne s'avisa pas de demander aux ministres autre chose qu'une adhésion générale à la Profession de Westminster « comme contenant la *somme et substance* de la doctrine » : formule qui laissait place à toutes sortes d'interprétations, sans que d'ailleurs l'idée vînt à un seul Américain d'en introduire de nouvelles.

Il fallut un nouveau venu d'Écosse, J. Thomson, pour proposer qu'on signât les articles. Tous les Américains du synode déclarèrent sa demande « impolitique et tendant aux divisions ». Ils en empêchèrent deux ans la mise à l'ordre du jour, et, en 1729, Dickinson exposa les motifs de leur libéralisme. « On aurait peine à rencontrer, dans la primitive Église, une demande et moins encore un ordre de signer aucune formule, quelle qu'elle fût. On avait d'autres moyens de découvrir les hérésies et de se défendre

des adversaires. Le Concile de Nicée imposa une profession de foi; qu'en résulta-t-il? des schismes, des convulsions, des désordres, jusqu'à ce que l'Église s'émiettât en parcelles, qui s'anathémisaient entre elles. Les Églises de la Nouvelle-Angleterre, depuis leur première fondation, n'ont rien signé; elles n'en gardent pas moins leur foi et leur charité. La signature ferme l'Église aux plus scrupuleux, sans démasquer les hypocrites. La Confession de Westminster reconnaît que Dieu est le seul maître de la conscience, et je dois vous dire que de souscrire à cet article et d'imposer ceux qui le suivent est une éclatante contradiction ». Dickinson, ici, contre un dogmatique écossais, invoque l'exemple des Puritains de la Nouvelle-Angleterre; contre un membre de sa propre Église il se sert de l'expérience d'une Église voisine; c'est le signe que déjà toutes les sectes d'Amérique sentent entre elles quelque chose de commun, plus proches parfois l'une de l'autre que chacune ne l'est de son Église-mère d'Europe : l'esprit propre de la religion nationale est déjà né.

Dickinson tenta de détourner du terrain dogmatique sur le terrain moral le rigorisme du Synode. Il proposa, au lieu de la signature, un examen strict des candidats, des mesures de rigueur contre les pasteurs scandaleux, et une formule qui ferait une obligation aux ministres de la vigilance, du dévouement et du travail. Tous les Américains du Synode furent avec lui. Mais le manque de ministres dans les colonies en avait amené beaucoup d'Irlande et d'Écosse : pleins des superstitions dogmatiques d'Europe, ils se rangèrent avec Thompson. Le groupement se fit par nationalité; l'Américain Andrews soupçonnait le parti

uropéen de vouloir « recracher » le clergé indigène; . nomme les non-signataires « nos compatriotes ». Et avec le sens pratique qui rendra toujours les sectes d'Amérique si tolérantes l'une de l'autre, il ajoute : « N'était le scandale, je ne serais pas trop contre la scission, car les gens de même race semblent se plaire plus entre eux et *faire mieux* quand ils sont laissés à eux seuls. Ma congrégation se compose de diverses nations et c'est une grande difficulté pour moi. » Au fond du schisme il va y avoir une incompatibilité de tempérament entre Européens et Américains; si ceux-ci prennent leur parti de la brouille, c'est qu'en gens d'action ils se soucient peu d'une unité factice de croyance entre des caractères qui divergent; et si la scission prend l'apparence d'une controverse dogmatique, ce va être malgré eux, par l'obstination théologique des nouveaux-venus d'Europe.

Le schisme ne se fit pas tout de suite; on fit une sorte d'accord, qui allait durer sept ans. Les Américains en prirent l'initiative, et leur chef Dickinson en rédigea la formule, dans l'*Acte d'Adoption* (1729). Ce n'était pas qu'ils se souciassent, par des articles de foi marchandés, d'échafauder une croyance commune; beaucoup, comme Andrews, auraient vu sans trop de regret la scission; s'ils se mirent en peine pour garder l'Église une, ce ne fut point par des motifs religieux, ce fut par politique et par patriotisme. Les Églises d'Amérique, dès l'origine des colonies, avaient accueilli les émigrés pour les enserrer dans leur discipline, et les accoutumer à leurs mœurs; elles faisaient d'eux des fidèles pour faire d'eux des citoyens. L'Église avait toujours été aux États-Unis,

comme elle l'est encore, l'organe d'assimilation. Ell s'était toujours servie de la parole divine pour donne l'éducation civique. Un schisme, excluant de la communion presbytérienne les derniers venus de ses membres, en aurait interrompu la mission, qui était de les transformer ; en s'amputant de ses adhérents étrangers pour préserver ses traditions nationales, elle aurait renoncé à la plus nationale de toutes, celle d'assimiler les étrangers. Pour protéger son esprit, elle aurait paralysé son action : c'était se détruire, en un pays où chaque secte ne se légitime que par ses services publics. Souffrir un schisme par nationalité, c'était morceler l'Église américaine en Églises anglaise, écossaise, irlandaise, galloise; et en morcelant l'Église, c'était préparer le morcellement de l'État. La croissance des Colonies était si brusque que c'en était comme la naissance qui se prolongeait, et dans les colonies grandissantes comme dans les colonies naissantes, la cohésion ne se maintenait que par la subordination de la religion à la cause de l'unité nationale.

Ce fut pourquoi le parti de Dickinson fit tant d'efforts pour empêcher la scission. L'Acte d'adoption de 1729 eut pour modèle l'acte de paix de 1720 qui avait évité le schisme en Angleterre, et tous deux reposent sur la confession de Westminster : mais ce que l'Acte d'adoption a en plus, c'est un préambule, et le préambule, glissé là par les Américains, n'est là en quelque sorte que pour détruire ce qui le suit, et pour dénier au Synode ces fonctions de tribunal dogmatique en vertu desquelles il avait rédigé l'acte. « Bien que l Synode *ne prétende à aucune autorité en matière de foi* et soit disposé à admettre dans les ordres sacrés tou

ceux *dont nous avons lieu de croire que Christ les recevra dans le royaume du ciel...* », cette sorte de parenthèse reconnaît l'opinion publique, au lieu du Synode, comme juge des fidèles; et la moralité visible, au lieu de la doctrine abstraite, comme signe d'orthodoxie. Après avoir fait au parti dogmatique la concession d'un acte de foi, le parti américain affirme, jusque dans le préambule de l'acte même, le vieux dédain national du dogme.

La teneur même de l'acte de 1729 engage moins les consciences que ne les engageait l'acte anglais de 1720. Il ne confirme la confession de Westminster que « dans tous les articles essentiels et nécessaires », qu'il ne spécifie même pas. Il ne lie pas d'avance, par une formule, les générations à venir. Il leur permettra plus de rigueur ou plus de relâchement selon l'intérêt de l'Église; par là l'esprit en est tout pratique; il « recommande à tous les membres les instructions annexées à la confession de Westminster, afin qu'ils les observent *d'aussi près que les circonstances le permettront et que la prudence chrétienne le conseillera.* »

Sept ans plus tard, en 1736, les ministres d'origine irlandaise ou écossaise eurent la majorité au Synode, et cassèrent l'acte de 1729, qu'ils ne jugeaient pas assez dogmatique. Le chef du parti américain était absent; mais la prudence de ses partisans évita le schisme. Avec beaucoup de sens pratique, ils se contentèrent de ne pas tenir compte de la décision de leurs adversaires et d'attendre les événements. La force d'inertie qu'ils opposaient à toutes les provocations théologiques eût sans fin reculé le schisme s'il n'avait surgi des divergences d'ordre moral. Il fallut,

pour scinder l'Église presbytérienne, la naissance du méthodisme, qui était moins une doctrine qu'une discipline.

Le méthodisme, c'était la réforme des mœurs. Il séduisit du coup l'esprit moral des Américains. Un seul méthodiste avait prêché en Amérique, dans l'Église hollandaise du New Jersey, et déjà un ministre presbytérien, touché de son rigorisme, faisait voter par le Synode une règle ecclésiastique plus sévère : « Le Synode exhorte toutes les congrégations à prendre des soins spéciaux pour n'admettre au ministère sacré aucune personne relâchée, négligente ou irréligieuse; à s'informer minutieusement des conversations, de la conduite et des mœurs des candidats; à examiner les cas où ils ont éprouvé dans leur cœur l'effet de la grâce sanctifiante.... Et le Synode recommande sérieusement et solennellement à tous les ministres un zèle profond, constant, actif, pour mériter l'approbation de Dieu, celle de leur propre conscience et celle de leurs auditeurs, en fidèles propagateurs des mystères divins et des conversations saintes et exemplaires. »

Si l'Église presbytérienne n'avait compté que des Américains, elle eût glissé entière et intacte dans le méthodisme. Mais le parti irlando-écossais, au rebours du parti américain, affectait autant d'indulgence pour les mœurs que de sévérité pour les croyances. Il profita des excès mystiques de quelques illuminés pour condamner l'enthousiasme moral de tous les méthodistes; il dénonça leur relâchement dogmatique pour déconsidérer leur rigorisme de conduite; et en 1741, ayant la majorité au Synode, il vota leur exclusion de l'Église.

Sur les 47 ministres presbytériens, 22 seulement

avaient assisté au concile. Déjà en 1736 l'absence du parti américain avait permis un vote de rupture. Le peu d'assiduité aux séances des prêtres indigènes marque chez eux plus de souci des devoirs paroissiaux que des débats théologiques.

Cette fois on attaquait les Américains dans ce qu'ils avaient de plus à cœur, dans leur discipline. En face du Synode presbytérien de Philadelphie ils formèrent celui de New York, qui fut le commencement de l'Église méthodiste. Ils déclarèrent, dans l'acte de constitution, « que quiconque aurait les connaissances nécessaires et serait orthodoxe de doctrine, réglé dans sa vie, vigilant dans ses efforts pour le progrès de la sainteté qui vivifie et se soumettrait à la discipline, serait cordialement accueilli parmi eux. » Le terme d'orthodoxe souffrait une large interprétation et l'acte était un libéral appel à tous les gens de bonne volonté. Avec la largeur d'esprit des gens pratiques, ils mirent l'intérêt commun des deux factions au-dessus de leurs rancunes et nommèrent deux de leurs membres pour s'entendre avec le Synode adverse « sur les mesures les plus propres à servir les précieux intérêts du royaume de Christ ».

Le Synode irlandais et écossais de Philadelphie était la première Église qui tentât d'importer le dogmatisme en Amérique : il eut bien de la peine à se recruter, faute de ministres dans le pays qui se souciassent de signer leurs articles et il échoua dans l'établissement d'un collège, tandis que les méthodistes qu'il avait exclus ne cessaient de développer leur séminaire et quadruplaient en quinze ans le nombre de leurs pasteurs et de leurs fidèles.

Le Synode de Philadelphie, menacé d'extinction,

fit tout pour ramener à lui ceux qu'il avait rejetés. Il consentit en 1758 à un « Plan d'Union » plus tolérant encore sur le dogme que celui de 1729; non seulement il rétablissait la distinction des articles facultatifs et des articles indispensables, dont il laissait juges les conciles à venir; mais il stipulait qu'en cas de dissentiment trop grave le dissident, après une discussion modérée, se séparerait en paix, et substituait le retrait volontaire à l'exclusion.

Les méthodistes rentrèrent donc dans l'Église presbytérienne, aux conditions qu'ils avaient voulues. C'était le triomphe du rigorisme moral sur le rigorisme théologique. Cette réforme d'elle-même valut à l'Église une période de progrès. Douze ans plus tard, les congrégations de la Caroline du Sud demandèrent à s'y unir, et comme elles tenaient à des conditions libérales, on leur répondit qu'on prenait « l'Église d'Écosse pour modèle *en général*, mais sans reconnaître d'autres actes d'elle que la confession de Westminster et qu'on se réservait d'établir pour son propre compte des règles conformes aux principes presbytériens, *à mesure que les circonstances en montreraient l'utilité* ». Peu d'années plus tard, le Synode comprenait plus de 130 ministres.

La victoire des traditions américaines sur les superstitions européennes était définitive. Quand le grand Synode presbytérien de 1788, sous le titre de Synode de Philadelphie et de New York, revisa la confession de Westminster, il y adjoignit un préambule qui est comme la formule des religions toutes morales du Nouveau-Monde : « Le Synode est d'opinion *unanime...* que *la vérité a pour but la vertu*, et que *la pierre de touche de la vérité est de servir à la sainteté*,

elon la règle de Notre Sauveur, *nous les connaîtrons à leurs fruits*.... Qu'il y a un lien indissoluble entre la foi et la pratique, la vérité et le devoir, parce qu'autrement *il serait sans importance de découvrir la vérité ou de l'embrasser*.... Que tout en jugeant nécessaire, en vertu du principe ci-dessus, que tous ceux qui enseignent la religion aient une foi saine, il croit pourtant qu'il y a des vérités et des formes à l'égard desquelles *peuvent différer les hommes de bon caractère et de bons principes*; que c'est le devoir des chrétiens et des sociétés de pratiquer à cet égard une tolérance réciproque. »

Dans la formule d'interrogatoire que rédige le Synode, pour les questions à poser aux candidats, un seul article a trait à la foi, et ne stipule qu'une reconnaissance générale de la confession de l'Église : « Admettez-vous et adoptez-vous sincèrement la confession de cette Église comme contenant le système de doctrine des saintes écritures? » tandis que les cinq autres articles insistent sur des questions de discipline et de caractère. Voici le cinquième : « Avez-vous cherché le ministère par un sincère désir de servir la gloire de Dieu? » Voici le septième : « Vous engagez-vous à être fidèle et vigilant dans l'exercice de tous vos devoirs privés et personnels?.... à essayer d'orner par votre conversation la profession évangélique, et à marcher avec une piété exemplaire devant le troupeau dont Dieu vous fera le pasteur. »

Un adversaire du Synode, membre de l'Église d'Écosse, en juge ainsi l'esprit : « Ce Synode est le corps le plus nombreux de presbytériens aux États-Unis; il comprend des ministres et des fidèles de divers pays; aussi diffèrent-ils de sentiments et d'es-

prit en matière de foi. Ce semble un principe admis parmi eux que tout ce qui est contesté entre gens pieux et instruits ne puisse être une condition de communion, et ils vivent en paix ensemble malgré leurs sentiments qui divergent.... Ils ne reconnaissent pas au régime presbytérien un droit divin; aussi admettent-ils dans leurs chaires les ministres des Églises épiscopaliennes, indépendantes ou baptistes, pourvu qu'ils aient un vif éclat de piété. » En 1783, les Synodes unis de Philadelphie et de New York firent cette déclaration : « Comme on a représenté au Synode que l'Église presbytérienne souffre grandement dans l'opinion d'autres dénominations, par la crainte qu'on éprouve qu'elle ait des principes d'intolérance, le Synode, solennellement et publiquement, déclare qu'elle a toujours abhorré et abhorre encore les principes d'intolérance. »

# CHAPITRE VII

## La morale sans dogmes du méthodisme.

« Nous n'étions qu'une société religieuse, non une Église. »

LEE.

Le méthodisme, qui se juxtaposa aux congrégaions presbytériennes, et qui compte plus de fidèles ux États-Unis qu'aucun autre groupe, n'a jamais eu e dogmes propres, n'ayant pas même été d'abord ne Église. Il n'était qu'une exaltation morale, qui se ropageait dans le sein même des Églises existantes. l s'accommodait des croyances de toutes les sectes; : se glissait dans l'âme des individus pour réformer əur caractère ou leurs mœurs; il n'impliquait aucun chisme : là fut la cause de son succès.

Voici comme il s'implanta à New York. Mme Barbara leck, un soir, trouva de ses amis en train de jouer ux cartes; elle se sentit soulevée, elle saisit le jeu, le əta au feu, et les avertit solennellement de leur péril; lle courut chez son cousin Embury, et lui conta ce u'elle venait de dire et de faire, sous l'influence de esprit divin. « Frère Embury, s'écria-t-elle, il faut ue vous prêchiez pour nous, ou nous irons tous en

enfer, et Dieu vous demandera compte de notre sang. Elle le pressa de commencer tout de suite, dans sa maison et devant sa famille. Elle sortit et ramena quatre personnes, qui furent le premier auditoire (1766). Quand Embury eut assez d'auditeurs, on bâtit une salle avec un foyer et une cheminée, pour éluder la loi qui mettait les chapelles sous la juridiction de l'Église anglicane; Embury, qui était bon charpentier, travailla au gros œuvre et fit lui-même sa chaire. Peu après, Wesley envoya d'Angleterre quelques prêcheurs. Les livres de la fabrique portent encore inscrites les dépenses qu'elle fit pour eux : un chapeau de castor, une capote, une malle, un compte de barbier, des affranchissements de lettres : ces Églises naissantes étaient des administrations scrupuleuses; c'est ainsi que dans les premiers registres de Boston le nombre des verres de liqueur bus aux Conciles est noté, avec le nom des membres qui les ont bus.

Les groupes de méthodistes évitaient la juridiction de l'Église anglicane, pour garder toute liberté d'action; mais ils en menaçaient si peu les dogmes qu'à Baltimore le plus éloquent d'entre eux, Kirg, fut invité à prêcher dans la cathédrale. Mais il « se servit avec toute sa force de sa voix de Stentor » et « fit voler la poussière des vieux rideaux de velours ». Ce fut la seule cause, semble-t-il, qui empêcha de l'inviter de nouveau, et Wesley averti lui écrivit : « Ne criez plus; il est dit de notre Seigneur : Il ne criera pas. » Lee, l'historien méthodiste, définit bien la position de son groupe : « Nous n'étions qu'une société religieuse, non une Église. N'importe quel membre de n'importe quelle Église, s'il voulait se conformer à nos règles et joindre notre classe, était libre de

rester dans sa propre Église. Comme beaucoup des nôtres avaient été élevés dans l'Église anglicane, surtout ceux du Maryland et de la Virginie, on leur recommandait d'assister aux offices de cette Église et de recevoir les sacrements des mains de ses prêtres; car l'Église était alors officiellement établie dans ces provinces, et les ministres soutenus par des taxes publiques. Sur beaucoup de points il n'y avait, à cent milles à la ronde, personne pour baptiser, qu'un ministre de l'Église établie. »

Les méthodistes étaient comme une flanc-garde des autres Églises. Ils avaient plus de prise que les ministres réguliers sur les classes qui sont un peu en marge de la société. On leur savait gré d'épouvanter les endurcis. Ceux d'entre eux qui prêchaient dans les prisons recevaient accueil, pendant leurs tournées, des Presbytériens et des Quakers. Ils formaient une sorte de police spirituelle, mobile, alerte, dont les Églises appréciaient les services. Les esprits sages excusaient les extravagances de leurs « réveils » par les conversions qu'elles obtenaient dans les milieux grossiers. « Des gens sans égards pour Dieu ni hommes, jureurs, menteurs, ivrognes, suppôts de combats de coq, de jeux de cartes, de courses de chevaux, sont changés jusqu'à devenir des hommes, et pleins des louanges de Dieu. » Il ne s'agissait guère, avec cette clientèle, de subtilités théologiques. On se servait des méthodistes pour les effets de terreur qu'on jugeait parfois à propos de produire. Un jour, à un enterrement, où quelques centaines de personnes assistaient, un prêtre anglican venait de prêcher un sermon court, aisé, et doux; mais un orage s'était amoncelé, « des nuages lourds pesaient sur l'église, et la foule

s'y réfugia de la rue, s'écrasant jusque dans les recoins ». Devant une telle occasion de haranguer les profanes, le ministre offrit la parole à Abbott, qui monta sur un banc; dès qu'il parla, des coups de tonnerre terribles se succédèrent, et des éclairs incessants illuminaient la salle. Pendant une heure que dura l'orage, il interpella les assistants, qui criaient et se cramponnaient les uns aux autres dans une terreur mortelle. Beaucoup se convertirent.

Il ne fut question qu'en 1778 de faire du méthodisme une Église. Parmi les méthodistes, les uns étaient favorables, les autres hostiles à la mesure; mais les uns comme les autres s'inspiraient de raisons toutes pratiques. Une conférence réunie dans le Sud prit sur elle de nommer un comité dont les membres s'ordonneraient eux-mêmes, de façon à pouvoir conférer ensuite l'ordination à d'autres; ses élus furent les premiers ministres du méthodisme, qui n'avait jamais eu que des prêcheurs. Cette ordination par génération spontanée n'était, au point de vue dogmatique, guère orthodoxe; elle passa comme une mesure d'utilité publique; la Révolution avait dépeuplé le Sud de ses pasteurs anglicans; les fidèles étaient privés de la communion et du baptême; on traversait une crise sociale; les méthodistes improvisèrent des ministres comme un gouvernement de salut public improvise des fonctionnaires.

Leurs coreligionnaires du Nord s'alarmèrent, non par scrupule théologique, mais par crainte de heurter l'Église établie, qui leur faisait plus d'avances que jamais, et dont le recteur le plus en vue venait de leur faire bâtir une chapelle. Les méthodistes du Nord, à la conférence de Baltimore, avaient répondu

par le vote « oui » à cette question : « Devons-nous maintenir nos relations étroites avec l'Église [anglicane] et exhorter nos fidèles à une plus intime communion avec elle. » Ils trouvaient de tels avantages à cette entente qu'ils aimèrent mieux se séparer de leurs frères du Sud que de rompre avec les Anglicans; et cette séparation allait se faire, quand la journée de jeûne qui précédait les actes graves fit descendre en eux l'esprit de temporisation; ils remirent la scission à l'année suivante; et dans l'intervalle les gens du Sud se laissèrent ramener à l'ancienne conception d'un méthodisme sans clergé. Ç'avait été si bien le besoin matériel de ministres qui les avait poussés à en faire, que Wesley, cinq ans plus tard, reconnut la privation des sacrements dont ils souffraient, et se déclara « providentiellement appelé » à ordonner pour eux quelques pasteurs. L'Église anglicane ne leur en tint pas rigueur, et invita à prêcher l'envoyé même de Wesley.

Le méthodisme ne discuta jamais les credos : il discutait les mœurs. Il fut une morale, non une doctrine. Là fut la cause de son triomphe.

## CHAPITRE VIII

### L'origine de la libre-pensée chrétienne

« Chiens muets. »
WHITEFIELD.

La victoire des rigoristes sur les sectaires, dans les colonies presbytériennes du centre, était le triomphe de l'esprit moral sur l'esprit dogmatique; mais ce fut dans les colonies puritaines du Nord que se développa le plein effet du tempérament positif, et qu'au cœur de l'Église, un siècle et demi après sa fondation, naquit de l'indifférence aux dogmes la libre-pensée chrétienne.

Le congrégationnalisme des plantations puritaines était, on l'a vu, une religion civique; c'était aussi une religion locale; il reposait sur la souveraineté religieuse de chaque village; et le défaut de communications exagérait l'isolement. Quand on avait parlé de correspondances périodiques entre les églises, John Wise s'était écrié : « Bien, si l'âme universelle du monde m'est démontrée par un théorème, et que par l'intermédiaire de cette essence nos sociétés puissent communiquer entre elles, ou bien encore si nous avons dans tous les coins du pays des colombes

dressées à porter les courriers. Mais s'il faut s'en tenir aux moyens humains, je crains que les frais mangent le profit. » Et comme on proposait des réunions de ministres : « Comment les convoquera-t-on? demande-t-il. Est-ce qu'on peut compter sur l'oiseau messager du roi Salomon? A-t-on pris souci de trouver un cheval, un valet, et des lieux de relai pour le voyage? »

L'état de l'Église, c'est l'éparpillement. De là l'habitude de l'initiative locale, et le dédain de toute centralisation. John Wise n'a que des moqueries pour les inspections d'Églises qu'on parle d'organiser, « Vous voici de pair, dit-il, avec les laborieuses inspections des grands prélats d'Europe. Ils s'enquièrent des chirurgiens, médecins ou maîtres d'écoles qui par hasard feraient du bien au prochain sans une licence en forme; des nouveaux Golgothas qu'on pourrait consacrer; de la concordance des leçons que lisent les prêtres avec les jours canoniques; mais surtout ils s'assurent que les cloches sont en bon ordre.... »

Le ministre ne dépend que de sa congrégation. Il n'a de juge que le voisinage, qui se soucie plus de sa conduite que de sa théologie. Le caractère de l'individu fait toute son autorité : c'est par toute sa vie de tous les jours qu'il semble un saint ou un réprouvé. Et il a été jugé comme candidat par les mêmes qui le jugent comme ministre; son épreuve d'admission n'a pas été un examen devant des chefs, ç'a été un stage parmi les paroissiens; il a eu à montrer sa vocation plus que sa science. La congrégation qui veut choisir un ministre le tâte en quelque sorte et presque le forme. « Comment le concile, dit Wise,

jugerait-il les candidats? Par un sermon? Mais que prouve un sermon? Les plus sensibles et les plus méritants, qui sont les plus délicats et les plus humbles, risquent de perdre contenance.... Tandis que sous la surveillance d'hommes instruits, honnêtes, judicieux, et des Églises en même temps que des pasteurs, et sous le couvert d'invitations d'un caractère plus privé, ils peuvent prendre pied peu à peu dans leur difficile tâche, comme nos jeunes gens ont fait jusqu'ici. Comme dit le proverbe, une hirondelle ne fait pas le printemps, un sermon ne fait pas l'homme. »

L'éducation du candidat, ç'a été le contact avec les fidèles; son épreuve, ç'a été la familiarité avec eux. Wise applique au choix des ministres le principe du jury : « D'après les lois et coutumes d'Angleterre, le voisinage doit être admis comme fournissant les juges les plus experts, quand la réputation d'une personne est en jeu, parce qu'ils la connaissent mieux et sont capables d'un verdict plus juste. Que savent de nos jeunes étudiants les membres du concile? Ils apparaissent un jour, comme des étoiles errantes une fois par siècle; on les regarde, et ils s'évanouissent. »

Ce sont les mœurs qui font le prêtre. De là les égards entre eux des ministres; la vertu reste la même quand changent les doctrines, et d'une secte à l'autre la même vertu les fait frères; ils s'estiment et se reçoivent; ils se font les uns aux autres les honneurs de leur temple; c'est une politesse d'offrir sa chaire à un collègue. De là l'usage des « échanges de chaires ». Congrégationnalistes et universalistes, presbytériens et baptistes prêchent dans les églises

les uns des autres, devant un auditoire qui ne professe pas leurs croyances. On sait qu'un homme aux mœurs et aux conversations éprouvées ne dira en chaire que de bonnes paroles; quand Bentley refuse d'ordonner l'universaliste Murray il en donne pour sa raison non l'hérésie de Murray mais sa personnalité : « c'est un étranger qui n'offre pas de garanties. » C'était alors un proverbe que « les ministres de Boston étaient tombés d'accord d'être en désaccord, *had agreed to differ* »; en 1772 le président de Harvard College déclarait qu'on ne doit pas « imposer les credos et les professions de foi sous peine du châtiment éternel ». Thomas Barnard de Salem, dont l'autorité considérable s'employait volontiers dans les affaires politiques, affectait le silence sur les affaires théologiques. « D^r^ Barnard, lui dit un jour un paroissien, je ne vous ai jamais entendu prêcher sur la Trinité. » « Vous ne m'entendrez jamais, » répliqua-t-il; et son sermon à la Convention de 1793 établit que « l'obéissance au Christ peut se concilier avec d'honnêtes divergences sur les fondements de la croyance ». Mayhew acheva de mettre à la mode un esprit d' « hostilité aux credos »; il haïssait « la confession d'articles de foi » et définissait le christianisme « l'art de vivre vertueusement et pieusement ». Les titres d'arminiens, sociniens ou antinomiens n'alarmaient personne; et l'Anglais Whitefield, indigné de ce parti-pris de silence sur le dogme, traitait les pasteurs bostoniens de « chiens muets, mi-diables et mi-bêtes, inconvertis, aveugles d'esprit, menant leur paroissiens à l'enfer ».

Au milieu de ce relâchement dogmatique, l'hérésie unitaire naquit inaperçue; les historiens ont peine

à en retrouver l'origine; les Églises, une par une, de puritaines ou d'anglicanes, devenaient unitaires, sans que personne presque y prît garde. Ce ne fut que vers 1815, lors de la première controverse sur la Trinité, qu'on s'aperçut que tout le clergé avait cessé d'y croire. Le président Adam, qui était très vieux, fut un peu surpris du bruit qui se faisait tout d'un coup autour de ce dogme, et raconta qu'en 1750, le ministre qui l'avait élevé n'y croyait déjà plus. Pendant un siècle, il y avait eu beaucoup d'unitaires sans qu'on le sût, et beaucoup d'unitaires sans le savoir. Nous savons que vers 1768 la divinité du Christ était « *négligée sinon mise en doute* par beaucoup de ministres bostoniens » : les fidèles restaient aisément dans l'incertitude sur la foi de leur pasteur, et souvent le pasteur lui-même sur sa propre foi; le Dr Beecher attribue l'extension de l'hérésie « à l'insouciance et à la négligence des générations précédentes de ministres et de congrégations ». Vers 1800 il n'y avait « pas de démarcation entre orthodoxes et unitaires. » Les épithètes d'orthodoxes, aryens, arminiens, modérés, libéraux, sociniens, unitaires se décernaient un peu à tort et à travers, sans qu'on y prêtât beaucoup de sens.

Mais tous les ministres se rencontraient dans un même désir : celui de l'harmonie dans l'Église. Par ce parti-pris de paix s'explique ce qu'on a nommé l'hypocrisie unitaire. Un siècle de silence couvrit le développement de la libre-pensée.

On se tut un peu par insouciance et un peu par cette sagesse puritaine qui réduisait la religion à une morale; on se serait fait scrupule de scandaliser les fidèles ou d'inquiéter leur zèle par des querelles de

doctrine. On se taisait sur la foi et on prêchait la vertu : ce fut d'abord un instinct de prudence, puis une règle, enfin un principe : le dédain des dogmes devint le dogme unique. La vanité même ne put faire des polémistes, et dans le mutisme du clergé il y eut plus d'abnégation que d'hypocrisie. Silence fécond : car l'indépendance de la pensée grandit à l'abri de l'autel ; quand l'hérésie se découvrit, elle était partout, les habitudes de liberté intérieure étaient trop générales pour qu'il ne s'ensuivît pas un peu de tolérance ; par l'unitarisme la transition de l'orthodoxie à la libre pensée s'était faite sans secousses. Becker dit qu'en 1823 « tous les hommes de lettres du Massachusets étaient unitaires ; tous les administrateurs et professeurs de Harvard College étaient unitaires ; toute l'élite de la fortune et de l'élégance se pressait dans les églises unitaires ; les juges au tribunal étaient unitaires et rendaient des sentences qui annulaient la constitution spéciale de l'organisation ecclésiastique si soigneusement établie par les Pilgrims Fathers ».

La naissance secrète de l'unitarisme lui imprima son caractère ; il resta une religion muette sur les doctrines. De ce mutisme il avait hérité comme d'une coutume locale et d'une tradition puritaine : il en fit un principe universel, que Channing et Emerson devaient enseigner au monde. « Ce fut dès le début, écrit l'historien Allen, et ç'a toujours été un élément de l'unitarisme que de ne pas chercher l'essence de l'Évangile et le sujet des sermons dans les problèmes dogmatiques de la théologie ou les doctrines que les changements de la foi ont modifiées... Un ministre qui a commencé comme calviniste

pourrait devenir unitaire, et le seul signe de ce changement qui apparaîtrait en ces sermons, c'est qu'il deviendrait moins doctrinaire et plus pratique. » C'est chez un des premiers unitaires, John Mayhew, que se rencontre la plus acharnée raillerie de l'obstination dogmatique : « Certains, dit-il, à cause de la Trinité athanasienne, luttent, écument et maudissent leurs frères jusqu'à prouver qu'ils n'aiment même pas Dieu tout simplement. D'autres, pour leur notion du péché originel, entrent dans une rage qui est un péché actuel. D'autres disputent sur les élus jusqu'à montrer qu'ils sont des réprouvés, ou sur le rachat des fautes jusqu'à montrer qu'ils ne sont pas rachetés de celle des discours vains. D'autres font voir, par leurs querelles sur la grâce spéciale, qu'ils n'ont même pas la grâce commune, ou, par leurs querelles sur les saints, qu'ils n'en sont pas. »

Dès que l'unitarisme universel, vers 1815, fut « découvert », et que quelques esprits métaphysiques l'eurent pris à parti, il fit étalage de son principe, qui était l'absence de dogmes, et du coup conquit tout le monde. Une habitude coloniale devint une philosophie nationale; l'*instinct* positif devint l'*esprit* positif, et Channing parut, qui allait faire entrer le positivisme chrétien dans le courant d'idées international.

# LIVRE III

## L'ESPRIT POSITIF DANS LES PHILOSOPHIES CHRÉTIENNES

La pensée américaine ne prend conscience de soi que de 1820 à 1850 : l'époque des philosophies est le XIX^e siècle.

Mais dès l'origine les Puritains avaient été, sans le savoir, ce que leurs descendants savent être : des philosophes de l'action sociale. L'*esprit positif* du XIX^e siècle était en germe dans l'*instinct positif* du XVII^e. Avant que la théologie des Américains eût disparu devant le positivisme, elle était déjà une théologie positive, et une enquête sur leurs philosophies doit remonter aux conceptions de leurs plus anciens prédicateurs.

La pensée des contemporains continue le sentiment des Puritains : du XVII^e au XIX^e siècle se perpétua un fatalisme chrétien qui s'était implanté en Amérique parce qu'il servait à l'énergie sociale comme le fatalisme césarien sert à l'énergie égoïste. Il se dégagea peu à peu de ses formes scolastiques de source anglaise : c'était un dogme dépouillant ce qu'il avait de dogmatique. Ce fatalisme pratique des premiers colons fut le germe du système d'Emerson; l'étude en est préparatoire à celle des philosophies du XIX^e siècle, et dans son évolution trois moments ressortent : au XVII^e siècle, Hooker et Shepard (chap. IX); au XVIII^e, Jonathan Edwards (chap. X); au XIX^e, Emerson et Henry James, le père du romancier du même nom (chap. XI).

L'esprit positif en son plein développement s'exprime par l-
philosophie d'Emerson mieux que par aucune autre (chap
*Mystique pratique*).

# CHAPITRE IX

## La théologie positive des Puritains.

> « Quand les matelots descendirent, et le secouèrent, et crièrent: « Debout, dormeur! Qui es-tu? », alors il s'éveilla de son sommeil. »
> TH. HOOKER.

Les Américains traitent volontiers leurs ancêtres de théologiens, et leur XVII^e siècle ne leur semble guère moins lointain qu'à nous notre moyen âge: pourtant les Puritains d'Amérique, élevés dans les écoles anglaises, en avaient gardé le vocabulaire et le style plutôt que l'esprit: la scolastique chez eux n'est qu'à la surface, le fond est tout action et tout vie.

Le plus puissant de leurs ministres fut John Cotton, mais ceux dont les écrits durèrent furent Thomas Hooker et Thomas Shepard; ce fut de Shepard que le grand théologien du XVIII^e siècle, Jonathan Edwards, reçut en partie sa doctrine.

Hooker et Shepard, sans avoir jamais mené toute la colonie comme Cotton, furent comme lui des hommes d'État, et de la chaire firent une tribune. Hooker, débarqué en 1633, mena en 1636 son église

dans le désert du Connecticut, si proche alors des confins du monde que là devait avoir lieu, disait-on, la lutte suprême contre l'Ante-Christ. Il en fut, dit l'historien Tyler, « le prêtre et le roi »; « il avait cet air de sainteté et de royauté à la fois, ce génie doux et invincible des prophètes hébreux. » « C'était un homme, dit un contemporain, qui, quand il accomplissait l'œuvre de son Maître, aurait mis un roi dans sa poche. » Dans son sermon du 31 mai 1638, il posa les « lois fondamentales » qui devinrent, l'année d'après, la constitution du Connecticut : c'était « la première fois qu'on proclamait un droit antérieur à toute charte et à tout gouvernement préétabli, un droit primitif et souverain du peuple lui-même ». Hooker et Shepard eurent le sens de ce qu'il fallait à la colonie pour être quelque chose de nouveau dans le monde : quand les Puritains d'Angleterre, en 1643, invitèrent ceux d'Amérique à un Synode, Hooker, défiant des débats vains et de l'influence étrangère, détourna ses collègues de s'y rendre, et dit « qu'il n'y avait pas là de quoi leur faire faire trois mille lieues ». Shepard, inspirateur et premier directeur de Harvard College, affranchit par là l'Amérique de l'Angleterre, intellectuellement; la colonie put former elle-même son élite, et si pendan plus d'un siècle les pasteurs venus d'Europe ne cessèrent de la troubler et d'en menacer l'esprit, elle fut, grâce au collège fondé par Shepard, de force à les réprimer et à les assimiler à la fin. Ce fut lui qui, dans les dures années d'après 1640, obtint de beaucoup de familles que chacune donnât « le quart d'un boisseau de maïs, ou quelque chose d'équivalent, pour le support des étudiants pauvres de Harvard ».

Les grands prédicateurs puritains ne se servent d

dogme que pour la direction de conscience, et de la direction de conscience que pour le gouvernement. Les écrits de Hooker sont « un corps de religion non doctrinaire mais expérimentale ». C'est de la psychologie pratique. « Le plus violent système de théologie calviniste, dit son biographe Walker, est partout sous-entendu, mais il n'est jamais un but. » C'est que les pasteurs, comme les Synodes, s'abstiennent de mettre le dogme en question; ils l'ont apporté tout fait d'Europe, en même temps que les premiers instruments de travail; c'est une partie du premier fonds de la colonie, et tout de suite, tel qu'ils l'ont sous la main, ils s'en font un outil, un levier, n'ayant ni le loisir ni l'idée de le reforger.

Aussi ne prennent-ils le dogme que par le bout le plus massif, quelquefois le plus grossier, toujours le plus puissant. Ils le mettent brûlant et fumant sous les fidèles. Ils ne discutent pas; leur parole est une peinture; elle fait voir l'invisible, et en faisant voir fait agir. Loin de se complaire à l'insaisissable comme tel, ils en font, dès qu'ils y touchent, quelque chose qui tombe sous les sens. Ils ont un peu de la manière de Dürer, qui trace les monstres de l'Apocalypse d'un crayon aussi ferme qu'il copierait un cheval, et devant les œuvres de qui la croyance n'est que vision. De plus, ce qu'ils dressent comme des réalités, ce sont moins les mystères de l'au-delà que les mystères de l'âme; ils font de la psychologie apocalyptique, ce sont les Dürer de la direction morale. De quel pinceau Hooker allume dans l'âme invisible un enfer visible. Ici tout l'enfer ne lui sert qu'à suggérer le dedans de l'âme : « Supposez qu'une âme, ici, ici-même, voit les damnés de l'enfer, que le Seigneur ouvre un petit

trou par où plonger dans l'enfer, et que vous voyiez l'horreur de ces damnés, et que votre âme se mette à trembler; figurez-vous ce que les damnés souffrent dans l'enfer, et votre cœur frissonnera et tremblera : eh bien, le moindre des péchés que vous ayez jamais commis est un plus grand mal que les supplices des damnés dans l'enfer. » « Pas de charogne dans une fosse dont l'odeur répugne plus aux narines de l'homme que les œuvres de l'homme naturel ne répugnent aux narines du Tout-Puissant.... Vous êtes au pouvoir du démon. Il en est de vous comme d'une bête morte : tous les oiseaux mangeurs de cadavres fondent dessus, toute la vile vermine s'y repaît et y rampe; il en est de même de toutes les pauvres créatures naturelles, charnelles : une troupe de démons, comme des oiseaux de proie, fondent sur le cœur, et toutes les viles passions s'y traînent et s'y repaissent. » « Christ ne peut que prendre en mauvaise part que vous donniez au diable la fleur de votre âge, à lui la part décrépite et infirme de votre vie; que le diable suce la moelle de votre fraîcheur, et que Dieu n'ait que la carcasse, une tête chauve, un œil trouble, un corps chancelant. » Ce n'est pas là de la théologie, c'est de la fresque, à moins que ce ne soit de l'imagerie. C'est presque de la suggestion ; à coups d'images le prêcheur met de force sa volonté en chacun de ceux qui l'écoutent. « Quand un pauvre voyageur vient au bac, il crie vers l'autre rive : Passez-moi! Passez-moi! Christ est dans le ciel, nous sommes sur la terre, de ce côté-ci de la rive ; le règlement de Dieu a fixé le nombre des barques pour nous transporter au ciel : passez-moi! passez-moi! crie l'âme. L'âme veut débarquer au pied des escaliers de

merci, et dit : Oh! menez-moi parler à mon Sauveur! »
Il s'agit de prendre bon gré mal gré l'auditeur, de le renverser, et de l'entraîner au courant de sa pensée dans le sens où on veut qu'il aille. Un sermon est un martelage.

Les pasteurs puritains eux-mêmes ont fait la théorie de leur éloquence d'action. Pour eux un sermon n'existe que par son effet. « La parole, dit Hooker, est comme un glaive. Si on tire un glaive pour le brandir sans frapper, on ne fait pas de mal : les ministres, eux, ne font pas de bien, s'ils se contentent de tirer le glaive de l'esprit : il faut qu'ils en mettent la pointe au cœur de chaque homme pris à part. La prédication qui s'adresse à tous, quand le ministre plane au lieu de prendre les fidèles un à un pour leur appliquer la parole de Dieu, est comme le bruit confus qui se faisait, au début de l'orage, dans le bateau de Jonas: les matelots peinaient de toutes leurs forces, criaient vers leurs dieux, jetaient leurs biens à la mer, et Jonas pendant ce temps dormait d'un profond sommeil dans la cale; mais quand les matelots descendirent, et le secouèrent, et crièrent : Debout, dormeur! Qui es-tu? Prie ton Dieu! Alors il s'éveilla de son sommeil. La parole sainte, prêchée en général, est comme ce bruit confus : il est question de ciel, d'enfer, de grâce, de péché, et tout ce temps-là les hommes sont assis et dorment sans souci; mais quand viennent les personnalités, qui secouent un pécheur comme le pilote secoua Jonas, quand on lui demande : quel gage as-tu de la merci de Dieu? Quel espoir de pardon? De vie éternelle? Tu es baptisé? beaucoup le furent qui sont en enfer. Tu viens *à l'église*? beaucoup y vinrent qui sont en enfer

ıd les ministres de Dieu font trembler, alors on
nence à s'émouvoir, et à méditer sa condition. »
prédicateur est pour Hooker un soldat avec le
e, c'est pour Shepard un bûcheron avec la
e : « Les consolations de l'Évangile, servies
ne les friandises du siècle sur la table de la pré-
ion, peuvent avoir du piquant et de la saveur, et
un peu de bien quand on est déjà humilié et
rti : mais si l'on n'emploie en même temps la
e et la cognée, pour saper et briser ce siècle
eux, inégal, hardi quoique pratiquant, je suis
u'on n'obtiendra d'autre effet et d'autre fruit
'hypocrisie. » Comme Hooker, Shepard prend
nes de force une par une : « Ce fut, écrit son
sseur, un terrible sermon de M. Shepard qui
veilla. Ses remarques me terrifièrent. Je suppliai
de me prendre en merci..... Jamais presque il
êcha que l'un ou l'autre de ses fidèles ne fût
le détresse et ne criât désespéré : Que faire pour
auvé? » Chacun de ses sermons, avant de con-
un des fidèles, créait en lui-même comme une
rsion; il les achevait le samedi avant deux
s, pour passer le reste du jour dans la prière et
rmes. « Il y a trois choses que je puis dire,
ra-t-il sur son lit de mort : c'est que l'étude de
ıe sermon m'a coûté des larmes; qu'avant de
er un sermon, j'en retirais du fruit moi-même;
e je suis toujours monté en chaire comme si
s rendre compte à mon Maître. »

grand dogme, et presque le seul dogme, des
ains, celui dont on se servait comme du glaive
la hache, c'était celui de la grâce, ou de la pré-
ation. Sainte-Beuve remarque, dans son Port-

Royal, que tous les chrétiens réformateurs, luthériens, calvinistes, jansénistes ou méthodistes, quoique forcés de proclamer la liberté d'examen, ont nié la liberté morale. « Dès qu'on prétend, dit-il, régénérer le Christ et redresser la croix dans toute sa hauteur, il est presque impossible de ne pas revenir à renforcer dans les esprits l'idée de la chute, la corruption originelle, l'abîme du péché, et par conséquent de ne pas attaquer et humilier la soi-disant liberté morale de l'homme naturel. » Ce que dit Sainte-Beuve est plus juste des Puritains d'Angleterre que des Puritains d'Amérique : ceux-ci se souciaient peu de restaurer saint Augustin et s'ils aimaient à se régler sur l'Église primitive, c'était pour les mœurs, non pour la doctrine : ils n'ont pas *choisi* le dogme de la grâce, ils l'ont reçu des Puritains anglais; et si leurs prédicateurs s'en servent, c'est parce qu'ils l'ont sous la main, de même que leurs premiers colons débarquent dans leur fort les canons de leur bateau.

On s'étonne que des gens de volonté comme les Américains aient nié la liberté, qu'ils aient cru à la prédestination avec Jonathan Edwards, à la fatalité avec Emerson; la doctrine de la grâce ne semble pas, *a priori*, une doctrine d'action. Mais en fait, dans l'histoire, le parti de la grâce a partout été le plus intrépide : c'est une idée qui ne permet pas d'état médiocre : on est un saint par effroi de se découvrir un réprouvé; la réprobation étant sans retour, toute crainte sur son état présent est une crainte sur son état éternel; douter un moment de la grâce en soi-même, c'est douter de sa propre éternité. L'homme moyen s'aperçoit, souvent, que sa conduite est médiocre, et comme il croit à son libre-arbitre, il

se propose de se réformer; s'il s'inquiète de ses défaillances, il se rassure par l'espoir de les corriger peu à peu; il se complaît à imaginer sa vertu future, et les mois, les années passent, dans cette douce confiance qu'il garde, de pouvoir toujours se transformer. Mais s'il croit sa sentence arrêtée d'avance, il ne voit pas de raison pour que le moment de sa mort soit autre que ses moments actuels : l'instant présent lui apparaît comme l'image, comme le signe, comme le résumé de tous les instants à venir. Dans chacun de ses états il lit sa destinée tout entière. Chacune de ses minutes le juge. La doctrine du libre-arbitre a pour effet de remettre sans cesse au lendemain la réforme de soi-même; la doctrine de la fatalité, dès qu'elle est présente à l'âme, la change par sa seule présence; le sentiment d'être à jamais ce qu'on est maintenant opère de lui-même et tout d'un coup. Ce sont ces mouvements prompts que veut l'homme d'action; rien ne l'exaspère comme les retards et les délais. Les pasteurs de la Nouvelle-Angleterre se sont surtout servis du dogme de la grâce pour brusquer et hâter l'âme. Il leur a valu à eux-mêmes un peu de la décision que le fatalisme donne aux grands hommes d'action : Hooker avait en lui et en sa fortune une foi césarienne. Lors de sa fuite d'Angleterre, des policiers le suivaient de près vers la côte : son domestique effrayé lui dit : « Que ferons-nous si le vent n'est pas bon quand nous arriverons au vaisseau? » — « Frère, dit Hooker, laissons ce soin à celui qui a les vents dans le creux de sa main. » Et on remarqua que quoique le vent eût été contraire, dès que Hooker eut mis le pied à bord la brise tourna et les persécuteurs « restèrent haletants et déjoués sur la côte ·

La prédication de la grâce est une mesure de salut public. Dans les plantations puritaines, la direction spirituelle se confond avec la direction politique. Shepard a un peu de la manière de Saint-Cyran, mais, par les mêmes méthodes, le Janséniste gouvernait un couvent, et le Puritain gouverne une colonie. On se rappelle M. de Saint-Cyran repoussant du confessionnal la sœur Angélique, et lui ravageant l'âme par ses refus avant de faire d'elle sa fille spirituelle : Shepard fit passer par une épreuve pareille les Puritains de Dorchester. Ils voulaient se constituer en Église : Shepard au Concile fit rejeter leur demande et leur écrivit : « Ç'a été triste pour nous de remettre à plus tard votre groupement, mais quelle douceur au bout de votre attente!.... David avait grande envie de bâtir le temple, et se soumit au sombre message du prophète, que son fils et non lui devait le bâtir.... Si vos gens sont sincères, ce refus les fera plus humbles, et leur fera fouiller leur cœur de plus près; sinon, il les fera fiers, violents, insoumis, ce qui, je crois, est loin de leur esprit, ou il leur fera peu de bien et aura peu d'effet, ce qui serait le signe de peu ou point de grâce. » C'était là de la rigueur morale, mais c'était aussi de la sagesse politique : une Église était une communauté; une mauvaise Église devenait un danger civil : « Ainsi, dit Shepard, ceux-là auront moins hâte d'entreprendre une telle œuvre, qui s'y trouveraient impropres : il n'appartient pas à tous les gens pieux de poser les fondements d'une Église : beaucoup ont des bizarreries d'humeur qui risquent de ruiner l'édifice. » Les signes de la grâce étaient aussi les marques de la vertu sociale, et le gage de l'ordre. « Que vos frères ne se découragent pas,

ajoute-t-il; qu'ils examinent mieux les marques de la grâce, humilient leurs âmes, aient plus soif du temple de Dieu après en avoir été privés pour un temps comme David; puis, venez de l'avant à nouveau, avec vos lampes mouchées, vos lampes flambantes, et vos vêtements de noces, au-devant du fiancé ». Tant de rigueur ne déplaisait pas aux rudes imaginations des colons, et les gens de Dorchester répondirent par cette lettre : « Béni soit le nom du Seigneur, qui mit dans vos cœurs et dans vos bouches le langage dont vous vous êtes servis envers nous; car nous voyons maintenant notre indignité.... Si les Gibbéonites furent faits scieurs de bois et porteurs d'eau, pour avoir induit Israël, par leurs dehors, à s'allier à eux, sans être les hommes qu'ils semblaient être, tout ce que nous méritons est d'être scieurs de bois, etc... (*sic*), au profit de vos Églises, puisque nous avons tenté de nous allier à elles, sans en être dignes. » Au mois d'août suivant, l'Église de Dorchester fut formée et reconnue par les autres.

La pensée de la prédestination aide surtout aux œuvres lentes, où à la longue c'est l'endurance qui décide du triomphe. Quand l'homme est en face de forces contre lesquelles il ne peut rien, le secret du succès est moins dans l'effort que dans la patience : celui qui surnage est celui qui a attendu le reflux de la fortune; Bonaparte à Marengo, quand tout semblait perdu, se promena de long en large, sans donner d'ordres, mais sans commander la retraite. L'attente est ce qui démoralise le plus les colons comme les soldats; ce qui décourage, alors, est de ne rien pouvoir : mais si l'on croit que jamais on ne peut rien, parce que c'est toujours Dieu qui peut

tout, l'énervement de l'attente cesse, parce que sous sa propre inaction on pressent l'action divine; tout contre-temps semble rentrer dans l'ordre divin, et comme on s'en remet à Dieu du lendemain; on peut patienter jusque-là. « La doctrine de la grâce, s'écrie Hooker, soulève un cœur d'homme par-delà les accidents qui le ballottent ou le surprennent. Elle est comme l'arche..., qui porta Noé sur les eaux et le garda sain et sauf, tandis que l'un criait, au faîte d'une montagne : sauvez-moi! que l'autre grimpait aux arbres, et que tous flottaient, pleuraient, mouraient : il n'y eut de salut que pour ceux que l'arche avait reçus. Il en sera ainsi de vous autres, pauvres croyants; le monde est comme une mer, avec des vagues, des tourmentes, des persécutions : O! entrez dans l'arche du seigneur Jésus! et tandis que l'un gronde et hurle : « Le diable! le diable! »; que l'autre est prêt à se pendre ou à se couper la gorge; que l'autre envoie chercher un ministre et crie : « Il n'y a plus de pitié pour moi, » vous, entrez en Christ, je vous le dis, et vous serez saufs, je vous le promets; vos âmes seront transportées au terme de vos espérances ».

Pour s'être servis du dogme de la grâce, les Puritains ne sont pas des dogmatiques. L'idée de la prédestination est chez eux ce qu'est chez Emerson l'idée de la fatalité : elle n'est pas métaphysique, elle est psychologique, elle est morale. On verra, dans le chapitre sur « la liberté sans libre-arbitre », qu'en Amérique les plus positifs des professeurs d'énergie ont peu de goût pour le libre-arbitre; ils inclinent à croire que vivre par décisions successives c'est vivre par fragments; et qu'un *état* de balance, qu'on fait

pencher à son gré, est l'allure d'un danseur de corde, et non d'un faiseur d'étapes; qu'il n'y a pas d'action sans discipline, de discipline sans règle, de règle sans inflexibilité, et qu'il n'y a de vie droite que par la peur des écarts sans retour : Il leur semble que le sens de l'irréparable ait une vertu raidissante, et plus soucieux du problème moral que du problème logique, ils accueillent en gens d'action les solutions fatalistes.

Au reste, les planteurs de Massachusets n'ont ni choisi ni discuté leur dogme; ils l'ont gardé tel qu'ils l'avaient reçu d'Europe : leur rôle n'a été que de s'en servir pour le profit de la colonie. Si la théologie anglaise avait embarqué avec eux un autre dogme, ils en auraient tiré le même parti : peut-être une idée, en soi, n'est-elle jamais une cause de force ou de faiblesse : elle est ce que l'ensemble de l'âme la fait; chez les lâches toutes les idées aident à la lâcheté, chez les vaillants elles aident toutes à la vaillance. Le rôle du moraliste est moins d'établir ou de renverser des théories que de prendre, en fait de doctrines, ce qu'il trouve sous sa main, pour en faire autant de leviers et de fouets. Les idées sont actives quand elles sont extrêmes. L'ivresse du libre arbitre et l'ivresse de la prédestination, la folie cartésienne et la folie puritaine, sont des sources d'énergie qui se valent. Les Puritains furent prédicateurs d'action non pour avoir choisi leur dogme plutôt qu'un autre, mais pour l'avoir reçu en bloc, sans un doute, sans une réserve, et pour en avoir fait tout de suite une vision qui entrainait les âmes.

## CHAPITRE X

### La psychologie du fatalisme.

> « Qui a jamais imaginé une plus haute liberté que celle de poursuivre ses desseins? »
> JONATHAN EDWARDS.

La pensée puritaine, engourdie après la période de fondation, se réveilla en 1735, et le « réveil » en fut ce qu'allait être au Sud la rénovation méthodiste de 1740 : un retour à la rigueur morale. Jonathan Edwards, pasteur de Northampton, en fut l'auteur. Vers 1833, il se mit à menacer ses concitoyens de voir Dieu se retirer d'eux. Une contagion de peur et de ferveur bouleversa la petite ville; les conversations ne portaient plus que sur le salut; on faisait des réunions pieuses dans les maisons; « les parents se réjouissaient de voir naître leurs enfants à une vie nouvelle, les maris d'y voir naître leurs femmes, les femmes d'y voir naître leurs maris »; « la ville semblait pleine de la présence de Dieu ». Edwards rédigea un « Contrat » que tous les habitants signèrent : quelque chose comme ces conventions des premiers chrétiens dont parle Pline. « En raison de la

présence de Dieu dans la ville de Northampton, dit le préambule, les habitants font vœu devant lui d'observer envers leurs voisins toutes les règles de l'honnêteté, de la justice et du droit; de respecter avec tendresse l'inérêt d'autrui comme le leur, et en particulier de ne jamais renier ou négliger leurs dettes; de réparer tout tort fait à la fortune d'autrui; d'éviter toute calomnie, toute médisance, tout ce qui nourrit la mauvaise volonté et la rancune; de ne jamais ridiculiser le prochain ou insister sur ses défauts; de ne rien faire dans un esprit de vengeance; de ne se laisser entraîner, par leur honneur particulier ou par un désir de victoire sur le parti adverse, à rien de contraire à leur conscience ou de nuisible au royaume de Dieu; et surtout dans les affaires publiques de ne pas mettre les intérêts de parti avant ceux de la religion; d'accomplir en toute vigilance les devoirs de la famille, entre parents et enfants, maris et femmes, maîtres, maîtresses et serviteurs. »

Celui qui fit signer ce « contrat social » avait un tempérament d'homme d'action. Adolescent, il avait fait le brouillon d'un Traité où il proclamait la vie comme le souverain bien, et le néant comme « le rêve des rocs endormis » que l'âme humaine ne peut concevoir. Vers vingt-deux ans il fut pris d'un dédain de la philosophie, et se mit à en parler « du ton d'un prédicateur populaire » : à propos d'une théorie de Locke, il écrit : « Nous voici si loin des choses que la langue est faite pour exprimer, qu'à moins d'extrêmes précautions il nous faut être ou inintelligibles ou contradictoires. » Il laisse la métaphysique, et se fait une mystique de l'action : ayant voué sa vie à Dieu, « il n'en perdra pas un seul moment, afin de vivre de

toute sa force tant qu'il vit ». Il mangera et boira avec modération; il s'exercera à l'égalité d'humeur. Ses pensées sont les plus faites pour stimuler l'énergie: « il a entendu dire à des vieillards comment ils vivraient s'ils pouvaient revivre, et il décide de vivre comme il imagine que vieux il voudrait avoir vécu ». « Même en supposant, écrit-il, qu'il n'y ait dans le monde qu'un seul homme à la fois chez qui le christianisme brille de tout son éclat et qui semble parfait de quelque côté qu'on le regarde, je décrète d'agir comme si je m'efforçais de tout mon pouvoir d'être cet homme-là dans mon temps. » Il se reproche, après un long travail, d'attendre le repos comme une récompense due, et décide de rester à l'œuvre sans relâche; s'il est vrai que l'assiduité nuise à la santé, il veut en avoir eu la preuve par lui-même avant d'y renoncer. Il se nourrit selon un régime, il mesure son sommeil, il résiste à tout désir lâche de repos. Sa vie est d'une application constante; il revient de ses courses à cheval ou à pied avec des bouts de papier épinglés sur lui, où il a noté ses réflexions, sur un sujet qu'il s'était fixé avant le départ.

Le réveil puritain encourut le blâme d'une partie des contemporains : Edwards le justifia par des arguments d'homme d'action. On reprochait à l'enthousiasme religieux de perdre le temps de trop de gens : Edwards réplique qu'à de certaines occasions tout un peuple ne craint pas de dépenser du temps et de l'argent pour une réjouissance publique; mais, ajoute-t-il, on a gagné plus de temps qu'on n'en a perdu : on en a plus gagné aux dépens des plaisirs, des séances aux cabarets, des visites vaines, des bavardages vides qu'on n'en a perdu à des actes exceptionnels de reli-

gion; et les habitants ont bien économisé cinq fois, par leur train de vie, ce qu'il leur en a coûté pour tenir les réunions religieuses.

On reprochait surtout au « réveil » les crises nerveuses et les « effets physiques » qui l'accompagnaient. Edwards répond que les transports du corps n'ont rien de commun avec la vraie religion, qui consiste dans l'état de l'âme et dans la conduite : ils n'ont, dit-il, qu'un caractère accidentel, contingent et secondaire. Il n'y a lieu ni de les louer, ni de les blâmer. Ils sont, en soi, sans portée religieuse. Ce sont des contre-coups inévitables de tout enthousiasme public. Ils ne diminuent pas ce que l'effet moral a de profond et de permanent. Ils en sont au contraire le signe, fâcheux mais nécessaire. On sent là la sérénité de l'homme d'énergie, qui sait qu'un bien ne va pas sans un peu de mal, et qu'une grande œuvre ne s'accomplit pas sans qu'il faille en payer le prix. On y sent aussi l'intrépidité de l'homme d'État, qui sait que des souffrances particulières sont le coût d'un bien social. « En considérant, dit-il, combien de personnes ont été domptées par la grâce, il est remarquable que le nombre de celles qui devinrent folles ait été si faible. » Comme toutes les âmes fortes qui ont hâte d'un but, il n'en marchande pas le prix. On avait reproché à l'exaltation religieuse de nuire au corps et de ruiner la santé. « Est-ce que Jacob, s'écria-t-il, n'a pas lutté contre Dieu pour une bénédiction; et ne l'a-t-il pas reçue, tout en restant paralysé? Quand Daniel vit la majesté de Christ, toute force se retira de lui. Jean l'apôtre tomba comme mort à ses pieds. Les lèvres du prophète Halbakuk tremblèrent, son ventre fut secoué, ses os se décomposèrent. Dieu

dans une apparition prit la vie de Moïse. Mais la bénédiction est plus grande que le mal. »

C'est la doctrine de la nécessité qui a prolongé l'influence d'Edwards après sa mort. Il la reçut des prédicateurs congrégationnalistes, de Hooker et de Shepard : il en fit comme eux une doctrine d'énergie, et la transmit, sous une forme plus logique, aux philosophes du XIX[e] siècle. Après l'avoir exposée dans un grand ouvrage sur *la Liberté de la Volonté*, il eut à la défendre, contre un polémiste écossais, dans des *Remarques*, où se trouve l'expression la plus forte et la plus concise de sa pensée.

L'adversaire d'Edwards prétendait que « si nos mobiles ne dépendent pas de nous nous n'avons pas au fond de liberté ». Edwards pense que « la nécessité dans l'ordre moral », ou la détermination de nos actes par des préférences déterminées elles-mêmes, « n'a rien de contradictoire avec ce qu'il est légitime d'appeler liberté, et avec la plus extrême liberté qu'on puisse désirer ou concevoir ». La liberté n'est pour lui que la faculté même de préférer, et il ne conçoit pas de préférence qui n'ait une cause.

« La liberté, dit-il, est le pouvoir, l'occasion ou le privilège qu'on a de faire ce qu'il plaît; c'est la conduite selon le bon plaisir...... Si l'on dit que l'homme ne se décide pas en vertu d'un choix, d'une préférence, d'une inclination, mais par je ne sais quelle décision de hasard qui émane d'un état d'indifférence absolue, ce n'est pas là une plus haute conception de la liberté : la volonté ne serait plus volontaire.... S'il y avait dans l'esprit un pouvoir de se déterminer autrement que par son choix ou selon son bon plaisir, de quelle valeur serait cette liberté? La vraie notion de

la liberté est donc consistante avec le caractère de nécessité des actions. Je n'hésite pas à dire qu'il n'est au pouvoir d'aucune imagination d'inventer une liberté plus haute. Qu'on parle tant qu'on voudra de souveraineté de la volonté, d'auto-détermination, d'auto-motion, d'auto-direction, de décision arbitraire, de liberté *ad utrumvis*, etc.; il est évident que dans ces affirmations acharnées, on vise on ne sait à quoi, on soutient ce dont on n'a aucune conception, on substitue des mots confus et vides à des choses et à des pensées. Je défie qu'on explique clairement ce qu'on veut : c'est un défi auquel on ne répondra jamais. »

Mais où apparaît surtout le théologien de l'action et le psychologue de l'action, c'est lorsqu'Edwards reproche à son adversaire de définir la liberté « un pouvoir d'agir sans motifs ou à l'encontre de ses motifs, un pouvoir d'agir sans vue, sans projet ou sans dessein, *en contradiction avec tous nos principes d'action.* »

« Qui donc, s'écrie-t-il, a jamais imaginé une plus haute liberté que celle de poursuivre ses vues et ses projets? » Là est le fond et le centre de la pensée d'Edwards : l'homme est « un agent raisonnable, intelligent, combinateur » : il est fait pour agir, et l'action impliquant un dessein, sa liberté est de poursuivre ses desseins. « L'auteur de l'Essai, dit-il, semble croire concevable quelque liberté par laquelle les actions de l'homme seraient plus en son pouvoir, et les événements, plus sous notre dépendance : comment nos actions seraient-elles plus en notre pouvoir et plus sous notre dépendance que lorsqu'elles procèdent de la faculté que nous avons

de réaliser nos propres préférences, d'agir selon nos propres tendances, de poursuivre nos propres vues, d'exécuter nos propres desseins? »

Edwards finement remarque que par une sorte de préjugé et d'habitude d'esprit le mot de « nécessité » déplaît; que quand on entend parler de « volontés nécessaires » on se figure dans l'âme comme « des murs de diamant, des grilles d'airain ou des barres de fer », refoulant toute volonté nouvelle, tout choix nouveau, toute action nouvelle. Aussi propose-t-il de ne plus nommer « nécessité » mais « certitude » le lien des causes et des effets dans l'âme; étant donné un motif déterminant, au lieu de dire que la détermination qui le suit est « nécessaire », on dirait qu'elle est « certaine ».

A ceux qui disent que la nécessité supprime la responsabilité, Edwards répond que sans nécessité, et sans détermination par des motifs, il n'y a ni vertu ni vice : « la liberté d'indifférence et la contingence impliquent que l'homme agit sans principes vertueux ou vicieux, sans motifs, intentions ou buts, sans fin bonne ou mauvaise; n'est-il pas étrange de dire que les actions, pour être méritoires, doivent se faire sans vue, sans dessein, sans plan, sans désir, sans principe d'action, sans rien qui soit en harmonie avec une nature raisonnable »? Et il conclut que si le mérite ou le blâme supposent la liberté d'indifférence, « plus l'homme fait le bien par bonne disposition, moins il y a de mérite; plus il fait le mal par mauvaises, moins il est coupable; et en général plus les actions viennent du fond du cœur, moins il y a lieu de les louer ou de les blâmer. Mais d'après le sens *commun*, plus un homme agit pleinement selon les

tendances de son cœur, plus on lui tient compte ou rigueur de ses actes ».

Professeur d'énergie, et connaisseur en fait d'énergie, Edwards nie que la liberté par contingence soit un stimulant à l'effort. « Comment une notion de la liberté qui suppose l'accident et le hasard peut-elle encourager la vigilance et l'activité? Elle doit plutôt les décourager.... Notre volonté serait capricieuse et arbitraire, nous serions comme à la dérive, et un pouvoir, en nous, nous ferait du bien ou du mal par accident. Si ce relâchement rendait vains les efforts des autres sur nous, il rendrait vains aussi nos efforts sur nous-mêmes; car des événements contingents et accidentels, déliés et indépendants de toute cause, le sont aussi de toute cause intérieure à nous. »

En vrai moraliste américain, Edwards attribue les vaines querelles sur la liberté à l'excès de la métaphysique. La notion transcendante de la liberté par contingence lui semble « une sorte de mirage, un produit de la fausse philosophie, du préjugé et de l'abus trompeur des mots ». « Elle est artificielle, dit-il, parce qu'elle résulte d'un arrangement artificiel des termes pour obscurcir et embrouiller l'esprit. Les hommes n'ont rien de tel dans l'esprit quand ils commencent à exercer leur raison; il leur faut passer bien du temps à s'aveugler, à force d'obscurités métaphysiques, avant qu'ils embrassent de pareilles définitions de la liberté et qu'ils s'y complaisent en s'imaginant les comprendre. »

Le point de vue d'Edwards c'est déjà le point de vue d'Henry James et d'Emerson. C'est celui de tout homme d'action. Pour quiconque a eu un but une fois dans sa vie, la liberté est la faculté qu'on a de

mettre toute l'âme au service de ce but; la liberté, c'est le pouvoir qu'a le mobile principal de se dégager des autres mobiles ou de se les subordonner; l'affranchissement de la personne n'est autre chose que l'affranchissement des désirs qui constituent la personnalité, vis-à-vis de ceux qui la contrarient. C'est-à-dire que plus les motifs essentiels de l'âme sont souverains, irrésistibles et tyranniques, plus l'âme est libre. Emerson dira : « La vie est liberté en raison directe de son intensité; » le fond de la pensée d'Edwards est le même quand il dit que « plus l'homme agit dans la plénitude des aspirations de son cœur » plus il mérite ou la louange ou le blâme qui s'attachent à l'exercice de la liberté.

## CHAPITRE XI

### La liberté sans libre-arbitre.

« Un homme devrait soutenir la comparaison avec un chêne, un fleuve ou une montagne. »
EMERSON.

Les philosophies du XIX^e siècle procèdent du positivisme puritain. Pour Emerson et pour James, comme pour Edwards, le sens pratique a dissipé le problème du libre-arbitre. Par foi en la liberté d'action ils ont une idée de l'âme libre qui ne laisse point de place à la liberté métaphysique. La réalité de la liberté en a fait évanouir l'entité.

Emerson a senti que l'action libre est celle qui n'hésite pas, qui ne s'entrave pas elle-même. L'âme est une force lancée vers un but : un moment d'équilibre, qui serait un arrêt, annulerait la vitesse acquise : ce serait un retard suivi d'une incertitude et d'une déviation. Si le libre-arbitre n'est qu'un aiguillage imperceptible, antérieur à la vie morale, il n'est plus qu'un infinitésimal métaphysique, dont une philosophie pratique, comme celle des Américains, se désintéresse : s'il est un facteur de la conduite actuelle, s'il met l'homme en état de choix constant entre le

bien et le mal, il désorganise la vie morale elle-même, il en fait un zigzag au lieu d'une ligne droite. Il ne s'agit plus pour les Américains de chercher s'il est logique : il leur suffit qu'il soit immoral, le cœur le rejette. Ainsi est comme tourné le problème : vu du revers il s'évanouit : c'est que le point de vue de la morale a remplacé celui de la logique.

Emerson répugne au partage de la volonté et au tiraillement de l'âme; l'action pour lui implique l'aisance; il ne la juge libre que quand elle est spontanée. « Que l'homme, dit-il, soit comme les éléments : qu'il montre sa maîtrise par des allures et des actes à la taille de la Nature. Qu'il s'en tienne à son dessein comme par la force de la gravitation. Un homme devrait soutenir la comparaison avec un fleuve, un chêne ou une montagne. Qu'il ait, autant qu'eux, l'abondance, l'ampleur, la résistance. Si l'univers a de farouches accidents, aussi farouche est la résistance de nos atomes. L'atmosphère nous devrait écraser : mais l'air au dedans du corps fait contrepoids; un tube fait d'un filet de verre soutient le choc de l'Océan s'il est plein de la même eau. » C'est le naturalisme s'achevant en une mystique de l'énergie : le destin devient la condition même de la volonté. « La fatalité, dit Emerson, s'absorbe en la liberté, la liberté en la fatalité... La vie est liberté en raison directe de son intensité : elle s'assimile tout autour d'elle, elle fait usage de tout; elle recrée tout : c'est là la loi de l'univers et c'est là la liberté de l'homme. « Chaque créature crée pour elle-même et d'elle-même sa condition et sa sphère, comme le colimaçon secrète sa maison de bave, la chenille son cocon, et le poisson sa coquille. »

James a compris comme Emerson que l'action doit être aisée, presque involontaire, que l'homme n'agit vraiment que si quelque chose agit en lui pour lui : ce quelque chose, il l'appelle amour, tandis qu'Émerson l'appelle destin, mais c'est la même force agissante. Il oppose le règne du bien, qui relève du cœur, au règne du vrai, qui relève de l'intelligence; l'action intérieure, libre, spontanée, à l'action extérieure, volontaire, calculée ou discutée; l'ordre « où règne l'esprit et où domine la joie » à l'ordre « où ne règne que la lettre et où ne domine que le devoir ». « L'esprit critique ou sceptique, dit-il, spécule sur la première vérité qu'il rencontre et s'en tient là : l'esprit affirmatif admet du coup la vérité et en recherche les cas particuliers, qui seuls sont féconds. » James hait les spéculations qui ballottent, énervent, paralysent : le libre-arbitre en est une. L'état de suspension lui semble une servitude : l'âme, balancée, ne se meut pas, ses hésitations lui font une cellule. « Qu'est-ce qu'un enfer? dit-il avec Swedenborg : le compagnonnage d'hommes qu'une cohésion intime n'unifie pas entre eux, et dont le bonheur dépend de leur activité calculée; s'ils se persuadent que leur liberté implique le pouvoir d'être à leur gré bons ou méchants, l'enfer me semble le résultat logique d'une telle idée. » Le Dieu de James, construit sur le modèle de l'homme de bien, n'est pas un Dieu libre; pas plus que le Dieu d'Edwards il n'a la liberté de ne pas être bon : « son action est contrainte par la fin désintéressée où il tend. » « Il n'a pas le privilège de l'action arbitraire, parce qu'il n'a pas le moindre pouvoir de faire ce qu'il lui plaît, ou de se prendre soi-même pour fin : il est essentiellement créateur, il l'est de cœur, il l'est

généreusement et spontanément, il l'est de toute son énergie vitale. » Volonté, c'est création pour Dieu, c'est action pour l'homme. La volonté est faite de mouvement non voulus : *free* en anglais veut dire à la fois libre et généreux : liberté c'est générosité, dans le sens d'abondance et de débordement de vie; l'homme de bien ne *veut* pas le bien : il le *fait*. « L'homme, dit James, qui n'a pas de sentiment plus haut que celui du devoir mérite d'être appelé un sépulcre blanchi. Un homme n'a besoin de se forcer au bien que si son cœur est en hostilités contre le bien. »

Fouilleur, comme Tolstoï, des recoins de l'égoïsme, il voit que l'hypertrophie de la conscience est l'hypertrophie du moi. Vie consciente, c'est vie personnelle. La conscience, sans inconscient qui la gouverne, accroît la férocité de l'homme, que, chez un instinctif, quelque instinct du moins adoucirait. « Pour moi, dit-il, j'aimerais mieux renoncer à ma conscience de moi-même que de m'identifier avec elle. » « La sphère de la nature humaine, c'est celle d'une fraternité libre et spontanée. » Il reconnaît que la moralité calculée a son rôle, mais inférieur et préparatoire. « Aucun homme sincère ne s'est mis sérieusement à cultiver sa conscience pour plaire à la justice divine, sans voir vite que c'est un espoir décevant, et que la paix fuit en proportion du désir qu'on en a. Aucun homme de bon sens ne s'est jamais mis à goûter à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et à rechercher l'assurance intime du bon vouloir de Dieu envers lui, sans trouver pour son âme la mort au lieu de la vie. » « Il vient un moment, dit-il, où la loi morale, au lieu de l'humilité, enfante l'orgueil. En soi la vie personnelle ou consciente est funeste : Schopenhauer et les

autres Bouddhistes modernes, de leur point de vue non chrétien, ont raison de l'exécrer. » Elle n'a de prix que comme un acheminement à la fraternité naïve. Épris de la spontanéité, James a vu dans la femme, plus spontanée que l'homme, l'agent de la rénovation de la race. « Comment, dit-il, la nature de l'homme, de privée qu'elle est, deviendra-t-elle sociale, de particulière universelle, de subjective objective, de personnelle impersonnelle, sinon par la médiation miraculeuse de la femme? c'est elle, qui, comme épouse, patiemment soumise, a construit de sa soumission la famille, la tribu, la cité, la nation et toute forme plus large de l'unité humaine. »

Il a cru, comme Emerson, à l'énergie sans la tension, à la liberté sans le libre-arbitre. Défiant comme Emerson de ce qui ramène l'homme sur lui-même, il fait de la volonté un jaillissement de la nature, un élan vers une fin sociale. Les pages qui font le plus à fond sentir leur commune idée de l'âme libre sont les remarques de James sur Emerson. « La conscience, dit-il, a toujours déprimé, non exalté les individus; qu'elle fleurisse donc jusqu'à la fin de notre morne civilisation; mais la fin semble proche. Mon ami M. Emerson, par exemple, a toujours été un traître à notre régime civilisé, et a mis de côté le principe qui le fonde, en se passant de conscience. Il le trahissait sans se douter de ce qu'il faisait : mais il n'a fait que cela, ç'a été le plus clair de son action. Sa nature avait toujours été innocente, naïvement innocente.... Il ne comprit jamais, intellectuellement, ce qu'il représentait dans l'évolution de la Nouvelle Angleterre. Il descendait d'une dizaine de pasteurs comateux qui avaient épuisé sans doute l'instinct religieux de la race : ou bien ce

qui pour eux avait été religion était devenu chez leur descendant simplement *vie* : le fait est, en tout cas, qu'il ne sentit jamais en lui un mouvement de la conscience, de sa naissance à sa mort; je n'en ai jamais vu chez lui l'indice.... La marque infaillible de la conscience, c'est d'être un jugement subjectif, dans le genre de celui-ci : Dieu ait pitié de moi, pauvre pécheur, et jamais dans le genre de celui-là : Au diable mon ami Phillips! Eh bien Emerson fut réellement incapable d'un jugement sur soi-même; il ignorait, en ce qui le concernait, toute différence intime entre le bien et le mal. Je suis sûr qu'il n'avait jamais été tenté de prêter un faux serment, de voler, tuer ou commettre l'adultère : comment aurait-il appris ce qu'est la conscience du péché? Pour moi j'ai connu toutes ces tentations, quand j'avais quatorze ou quinze ans; vers vingt-cinq ans je me sentais condamné devant Dieu. Comme je me sentais adouci, réconforté par l'air innocent, charmant de mon nouvel ami (Emerson), par son obligeance affectueuse, par ses louanges généreuses! Je m'enfermais avec lui dans sa chambre, jurant qu'avant d'ouvrir la porte j'aurais découvert le secret de sa supériorité. J'aurais aussi bien pu m'enfermer avec une poignée de diamants, en ce qui touche la capacité à se connaître soi-même. Je m'aperçus avant une semaine que son immense supériorité était dans le caractère non dans l'intelligence; qu'elle lui venait de naissance ou par génie comme la beauté d'une femme ou le charme des manières.... Il était pour mes sens comme une présence divine dans la maison.... Mais n'importe quelle vieille dame en tramway eût satisfait mon avidité intellectuelle autant qu'Emerson....

Je ne pouvais me faire une idée de lui à la mesure des points de comparaison ordinaires. Il me semblait manifestement né d'une vierge quand je le regardais. il me rappelait ces gens. chers au cœur de Christ. qui le suivent sans le professer, qui n'ont jamais entendu son nom et qui accomplissent sa volonté.... On ne pouvait le regarder parler sans avoir une vision de la plus divine beauté : mais on le trouvait dénué de tout pouvoir d'observation réflexe : il n'avait pas apparemment de personnalité particulière.... Il vous mettait face à face avec l'infini. Tout en lui semblait innocent par l'absence transparente de l'égoïsme. « Celui qui trouve la vie en soi, a dit Christ, la perdra, et celui qui perd la vie pour moi la trouvera. »

## CHAPITRE XII

### Mystique pratique.

> « Un livre d'économie politique vaut n'importe quelle Bible pour y lire la vie de l'homme. »
>
> EMERSON.

La philosophie d'Emerson est une théorie de la force sans effort et de l'énergie aisée.

Déjà son maître Channing était un mystique de l'action ; il donnait tête baissée dans la vertu, oublieux du reste, dédaigneux de la vérité elle-même, avec des raccourcis de raisonnement et des témérités de tactique à la Pascal : « Pourquoi faut-il répandre la vérité? Pour elle-même? *Non*, mais pour son influence sur le cœur; de sorte que toute façon de la répandre contraire à la tendresse est anti-chrétienne : en voulant les moyens elle sacrifie la fin même. » « Toute vérité ne tend qu'à provoquer une disposition morale ; c'est là *le seul criterium* que nous puissions appliquer aux doctrines. » « La religion améliore le caractère social. Son influence sur l'ensemble de la vie est *l'étalon* par lequel on doit la juger. » Et avec plus d'audace encore : « C'est parce que Dieu est le Bien et

parce qu'en l'aimant nous aimons la moralité parfaite que nous sommes tenus de l'aimer. Si nous pouvions concevoir Dieu comme n'ayant pas les qualités que nous nommons *chez les hommes* vertus morales, ce serait notre devoir de déchirer et de détruire le germe même de la piété. » De tous les attributs de Dieu, il n'y en a qu'un, la moralité, qui lui mérite un culte : encore faut-il que sa moralité soit la nôtre. C'est l'essence divine subordonnée à l'idéal humain, c'est l'anthropomorphisme moral; c'est la divinisation de l'homme de bien. Toute angoisse ou toute rêverie de l'*au-delà* s'évanouit : la conscience, seule, révèle de Dieu tout ce qui importe; elle est l'étalon auquel tout se mesure dans l'univers. « En embrassant l'homme seul, dit Channing, nous embrassons par là même Dieu, le Devoir, la Vie, la Mort, la Providence. » Dieu est donc au niveau de l'homme. La bonne influence de la religion apparaît « non en nous donnant des extases mais en communiquant à notre sens du devoir plus de délicatesse et de *ressources*, en élevant *notre vie ordinaire*, non en nous emportant *vers quelque chose de plus haut que la moralité, car ce serait nous emporter plus haut que Dieu lui-même.* »

Emerson achève la mystique que Channing a ébauchée. Sa conférence sur « la Souveraineté de la Morale » est le *Credo* des libéraux d'Amérique. « C'est un vieux dicton, dit-il, que le mot de Nathaniel Carpenter : Je me repens d'avoir jusqu'ici tant courtisé la servante au lieu de la maîtresse; il voulait dire, la métaphysique aux dépens de la science divine : la science divine, dans le langage de notre temps, serait la *morale.* » Émerson remarque que la dévotion aux vieilles idées diminue, mais qu'il se pré-

pare un renouveau d'enthousiasme, dont la moral bénéficiera; la religion pratique a un attrait, « il y a une force centripète équivalente à la force centri fuge » : le centre aura seulement été déplacé, le sentiments s'ordonneront autour du sentiment mora « Si la théologie montre que les opinions change vite, il n'en est pas de même des convictions d hommes à l'égard de la conduite : celles-là subsi tent. Le progrès de la religion est en raison direc de son assimilation à la morale. »

« L'homme, dit-il dans l'essai sur les Lois spi tuelles, n'a pas besoin de se tourmenter par ses spé lations. Nos jeunes gens se rendent malades avec problèmes théologiques du péché originel, de l'orig du mal ou de la prédestination. Ces questions-là n' jamais fait ombre sur le chemin d'un homme à mo qu'il ne soit sorti de sa voie pour les aller cherche « Il est contre nature, dit-il encore, de s'absorber soi, d'étudier l'œil au lieu de ce que l'œil voit : si s'y risque, on en est puni en perdant la vue. l facultés de l'esprit croissent d'une croissance sa dans la mesure où il étudie les choses du deho comme l'architecture, les bateaux, la chimie.... guetter l'esprit, à propos et hors de propos, pour démonter le mécanisme, c'est un peu le fait d' détective : le procédé sent la mesquinerie, l'espi nage. Il y a de la chirurgie dans la métaphysic telle qu'on la traite. » « La métaphysique, dit-il enco est une grammaire qu'on lit une fois pour n'y gu revenir. C'est tout un Manille de poivre, et il ne m faut qu'une cuillerée par an. J'admire les Holland qui brûlèrent la moitié de la moisson pour releve prix du reste » : John Wise, vers 1700, avait déjà d

« Est-ce qu'on ne proclame pas en un jour plus de vérités que toute la Nouvelle Angleterre n'en peut en un an mettre en pratique? »

Dans l'Essai sur *l'Expérience* d'Emerson, les dix premières pages représentent l'homme comme en un demi-sommeil, où il glisse, parmi des visions qui flottent et fuient, incapable de saisir rien de ferme, instruit, par son premier deuil, de la médiocrité de la douleur elle-même : les phrases se pressent, évoquent les déceptions, agitent les cauchemars, et une à une, par surprise, enveloppent d'une atmosphère étouffante, angoissent, paralysent; il n'est pas de pages, chez les sceptiques, plus insinuantes, plus dissolvantes; puis ayant joué de la spéculation avec tant de maîtrise comme pour faire sentir à quel point elle désole, voici qu'Émerson va sourire du désastre qu'il s'est complu à parfaire, et ayant laissé deux lignes blanches, il écrit maintenant : « Mais à quoi bon ces élégances et ces pédantismes?... La vie n'est pas une dialectique. Si l'homme méditait sur la beauté d'un morceau de pain qui lui passe par la gorge, il mourrait de faim.... Il y a des objections à toute conduite et à toute action, et de l'universelle présence de l'objection la sagesse pratique conclut à l'indifférence. Ne perdez pas la tête à penser; allez à vos affaires où que ce soit. La vie n'est pas intellectuelle ou critique; elle est acharnée. La nature hait la badauderie.... Nous vivons parmi des surfaces et l'art vrai de la vie est d'y bien patiner.... Ce n'est pas le fait d'hommes mais de fanatiques, ou, si vous voulez, de mathématiciens, de dire que vu la brièveté de la vie il n'importe pas, pour si peu de temps, de se traîner dans le besoin ou d'être haut placé. Nous avons des moments qui nous sont confiés : admi-

nistrons-les. Soyons équilibrés, soyons sages, soyons nous-mêmes aujourd'hui. Traitons bien hommes et femmes, comme s'ils étaient réels. Les hommes vivent dans leur fantaisie comme des ivrognes : c'est une tempête de fantaisies, et le seul ballast que je connaisse, c'est le respect de l'heure présente.... Faisons la justice, là où nous sommes, à quiconque est en face de nous. » Le doute ne cède qu'à l'action. Il n'y a de certitude que dans une religion de l'action.

Aussi la religion d'Emerson est-elle une éthique. Il réduit l'émotion mystique à l'émotion morale. « On croit, dit-il, que la morale ne satisfait pas la sensibilité. Mais toute religion n'est que la morale de tel ou tel personnage sacré; dès qu'il se découvre, s'ensuivent l'amour, la vénération, les paraboles et les légendes, et les délices que goûtent par lui les hommes et les femmes de bien; » l'édifice d'une religion ne repose que sur la conduite d'un prophète. Mais les exemples consacrés de vertu ne diffèrent pas dans leur essence des actes vertueux de tous les jours; la sagesse qu'on peut honorer autour de soi est la même d'où sont dérivées les mythologies et les mystiques. « Nous allons chercher dans les livres fameux nos exemples de caractère, comme nous en voyons en Angleterre pour des fleurs qui croissent dans nos cours et nos prés. La vie est toujours riche; elle a dans chaque cercle domestique des charmes et des énergies tout spontanés que nous négligeons d'apercevoir, tandis que nous lisons dans les vieux auteurs des exemples de moins de prix. »

Toute la nature semble à Emerson un symbole de la loi morale. Il n'est rien dans le monde « qui n'insinue à l'homme ou ne tonne à son oreille, comme

un écho des dix commandements, les lois du bien et du mal. Ce caractère moral pénètre si bien la moelle et les os de la nature qu'il en semble la raison d'être. C'est là sa fonction universelle. » « Tout phénomène naturel est une sentence morale. Qu'est-ce qu'une ferme sinon un Évangile muet? Le marin, le berger, le mineur, le marchand ont eu des épreuves parallèles, qui menaient à la même conclusion. « Comment la nature est-elle maîtresse de morale? C'est qu' « elle est une discipline »; c'est elle qui, « par ses contrariétés, ses obstacles, ses dilemmes, est l'école de la raison » : la raison est la pensée qui agit, et c'est la nature qui lui apprend à être la raison pratique : elle enseigne que « chaque chose n'a de prix que par son usage », car elle est elle-même toute entière « faite pour servir », *made to serve*. Les Européens pensent volontiers que chaque chose a sa valeur par soi et pour soi : l'art pour l'art, la science pour la science, la force pour la force; selon Emerson, tout n'est que cause et n'a de valeur que par l'effet. Ce n'est pas une finalité qui subordonne telle chose à telle autre, comme celle de Bernardin de Saint-Pierre : elle les subordonne toutes l'une à l'autre; c'est une finalité réciproque; le monde est une mutualité. Et une mutualité obligatoire. Une coopérative qui ne tolère pas d'isolés : l'homme peut se dire le roi de la création, mais comme bon gré mal gré l'univers se sert de lui il faut qu'il se serve de l'univers sous peine d'être un moyen sans être une fin : il ne peut y avoir pour lui de négligence aristocratique, d'intellectualisme oisif. Ce n'est pas une finalité bornée, fixée d'avance : elle s'improvise au jour le jour, décroît ou s'accroît, se complique, se multiplie; c'est la finalité

élastique et rebondissante. « Quand un objet a servi à une fin, il est prêt pour un nouveau service » : la volonté qui use d'un objet n'en détruit pas les usages postérieurs; elle introduit une finalité de plus; elle multiplie l'ordre de la nature selon les leçons qu'elle a reçues d'elle. C'est un devoir de mettre en hâte les choses en usage, comme de mettre l'argent en circulation. Plus l'argent circule, plus la nation est riche. La loi économique est le symbole de la loi morale. Tel semble le fond de la pensée d'Émerson. Et quand la nature nous a appris par la raison à vouloir, elle nous y aide par l'imagination « Qui peut deviner combien le roc battu d'eau a enseigné de fermeté au pêcheur? combien de sérénité s'est reflétée sur l'homme du ciel bleu? combien nous devons d'industrie à la pantomime des brutes? et comme prédicateur de la maîtrise de soi, que la santé avec ses hauts et ses bas fouille profond! » Toute l'âme, pensée et fantaisie, reçoit du même maître la même leçon d'énergie. C'est dans l'action que les forces de l'homme convergent, c'est dans l'action que la loi de la nature prend corps. L'action est l'unité suprême. « Les mots sont bornés, mais une action est la perfection de la pensée. Une action bonne semble remplir l'œil, et avoir un lien avec la nature entière. » « Le sage en faisant une chose les fait toutes. »

La nature n'a pas seulement l'action incessante elle a l'action aisée. Elle est l'énergie infatigable, et l'énergie facile; elle est toute-puissante et enfantine: elle semble jouer quand elle travaille. Elle ignore l'effort, qui lasse, et la raideur, qui paralyse. Elle est une école de spontanéité. Comme la grâce n'est que l'économie des forces, une morale de l'action doit se

compléter d'une morale de la grâce : et un mysticisme de l'action, d'un mysticisme de la nature. « Notre vie, dit Émerson, pourrait être bien plus simple que nous ne la faisons; on n'a que faire de convulsions, de désespoirs; nous allons en travers de l'optimisme de la nature. » « L'amour, dit-il encore, devrait donner de la joie; et notre bienfaisance est triste; nous nous tourmentons, sans plaire à personne, » « Lois, credos. règles sont un travestissement. Notre société es empêtrée d'une machinerie pesante, pareille aux aqueducs sans fin des Romains, vains depuis cette simple découverte que l'eau remonte au niveau de sa source. » La loi de l'action est la loi de la vie : il faut se concentrer; c'est « le secret de la puissance .. Le cheval marche mieux avec ses œillères, l'homme avec sa dévotion à sa tâche... L'arbre ou le ruisseau ne se dédouble pas, ne pose pas; il est ce qu'il est, le même en tout temps. Mais l'homme se disperse par le vague de sa volonté; il rame d'une main et de l'autre fait palette contre l'eau. »

D'une mystique de la morale pratique à une mystique de l'économie politique, il n'y a qu'un pas : Channing et Emerson le sautèrent vite. C'est par là surtout qu'ils expriment leur race. On croit que les Américains ont le goût du bien-être : ce n'est pas tout à fait cela, ils en ont la religion, la superstition. Ils n'ont rien du jouisseur. Dans les sacrifices que leur coûte un confortable insipide, ils sont dupes; ils croient à l'obligation de s'enrichir, ils se dévouent à l'argent plus qu'ils n'en profitent. Leur culte de la civilisation matérielle a tous les caractères de l'illusion religieuse. Ils s'immolent vraiment à Moloch, comme les martyrs volontaires de Carthage. Leur

*home* est le temple où chacun d'eux, dévotement sent descendre autour de lui l'esprit divin du progrès sous forme de confortable ou de luxe.

Les plus philosophes partagent l'illusion. Ils l'interprètent, la spiritualisent. Dans le progrès matériel ils découvrent le gage, la condition du progrès moral. L'histoire justifie leurs vues : la tolérance en Amérique est née du commerce; les vieux puritains firent d'abord grise mine aux nouveaux colons et les exclurent de leurs transactions : mais peu à peu le profit qu'ils avaient à faire affaire surmonta les préjugés. Boston devint libéral en devenant riche. Il n'y a que des intérêts communs qui accoutument les hommes à souffrir leurs divergences d'esprit. Channing avait déjà montré comment la tolérance progresse avec le sens pratique. « Dans un âge, avait-il écrit en 1839, où on étudie et où on applique les lois physiques, où on est sérieusement aux prises avec les réalités physiques, où chacun a cette rouerie qui naît de l'esprit commercial et de la course à l'argent, il faut bien que le fanatisme soit borné dans d'étroites limites ». Le fanatisme était « l'ennemi personnel » de Channing; sa religion toute de conduite a assez à faire d'observer le réel, dont il lui faut tirer parti, et elle s'irrite de toute spéculation sur l'irréel comme d'une distraction dans l'effort et d'un retard dans le progrès; aussi accueille-t-elle tout ce qui chasse de l'homme la métaphysique ou le dogme : elle sait gré à la lutte pour la vie de tenir à distance les chimères; comme elle ne tend qu'à la vertu sociale, il ne lui déplaît pas que l'homme ait sans cesse présente sa besogne sociale; et le matérialisme lui semble servir la vraie spiritualité par cela seul qu'il dissipe la fausse

De plus, la richesse, en soi, a une valeur morale. Selon Emerson le caractère sacré de l'argent commence dès qu'il tire de la misère, « où la nature force le mendiant à mentir ». L'aisance est à la base de toute moralité, toute indépendance d'âme repose sur l'indépendance financière. « Les Saxons ont été, pendant mille ans, la race dominante, sans autre cause que l'indépendance pécuniaire. Pas de *panem et circenses* du gouvernement, pas de clan, pas de vie patriarcale sur le revenu d'un chef, pas de système de dot, pas de clientèle : chaque homme paye son écot. » Le caractère sacré de la richesse se développe à mesure qu'elle accroît les relations de l'homme avec le monde. La finalité, on l'a vu, est la loi de la nature : la richesse est le moyen de tirer parti des choses. « Les gens de sens la définissent l'assimilation à eux-mêmes de la nature. Ce qu'ils veulent, c'est le pouvoir : le pouvoir de donner corps à leur pensée, de la faire vivre en chair et en os : pour un homme d'esprit clair, telle est la fin pour quoi l'univers existe. » « Toutes les choses grandes et subtiles, minéraux, gaz, éthers, passions, guerre, commerce, gouvernement, sont ses naturels instruments, et le goût de chaque être pour ses outils croît avec l'excellence même de son mécanisme intérieur. »

Mais en consacrant la richesse, Emerson la spiritualise. Le principe de son utilitarisme, que rien n'a de prix que par son emploi, mesure la valeur de l'argent à ses usages. « Un dollar croît en valeur avec le génie et la vertu du monde. Un dollar à l'université vaut plus qu'un dollar en prison. » La richesse n'est pas le terme, elle n'est que la voie. « La bonne tête est servante du but et maîtresse des moyens. La

canaille est corrompue par les moyens : les moyens sont trop forts pour elle, et elle déserte son but. »

La vraie richesse est celle qui développe l'âme, ou mieux, toutes les âmes : les biens intellectuels sont impersonnels; et le spiritualisme mène Émerson au socialisme : « le vrai riche est l'homme dont la fortune est celle de tout le monde. L'art de rendre accessible à tous ce qu'il y a de mieux dans l'art et la nature est le problème de la civilisation... C'est une richesse de voir l'anneau de Saturne, mais qui peut acheter un télescope? »

La morale d'Emerson est une morale du luxe, mais du luxe au service d'une pensée. Dépensez, mais au profit de votre génie, au bénéfice de votre mission. « Tant que c'est votre génie qui achète, le placement est sûr ». « La prodigalité n'est pas de dépenser, mais de dépenser hors de la droite voie de sa carrière. » « De même que la fiancée, par un seul attachement, est affranchie d'un système d'esclavage — de la nécessité de plaire à tous au jour le jour, — de même l'homme qui a trouvé ce qu'il doit faire peut dépenser pour cela et cesser toute autre dépense. » Tout accroissement de résultats ne doit être qu'un accroissement de moyens. « Les maximes du comptoir sont des lois de l'univers. L'économie du marchand est l'économie de l'âme. C'est de faire du gain un placement. C'est d'absorber le particulier dans le général. Le marchand doit être capitaliste ; les miettes et les poussières doivent être remises dans la cornue. Le gain ne doit pas aller à la dépense mais au capital... Tout dans la Nature grimpe toujours plus haut; la force physique devient la force mentale et morale. C'est la loi des intérêts composés. C'est le capital

doublé, quadruplé, centuplé... La vraie sagesse est de dépenser toujours avec des vues plus amples, de faire placement sur placement, avec toujours plus d'avarice, pour que la dépense serve à la création spirituelle et non plus à l'existence animale. » Spiritualisant les sciences sociales il en fait les sciences sacrées : « Un livre d'économie politique vaut n'importe quelle Bible pour y lire la vie de l'homme. »

# LIVRE IV

## L'ESPRIT SOCIAL DANS LES PHILOSOPHIES CHRÉTIENNES

Channing, antérieur d'une quinzaine d'années à Emerson, aurait pu avoir sa place avant lui dans le livre III, parmi les représentants de l'*esprit positif* : mais il est par-dessus tout le représentant de l'*esprit social*, et l'étude sur lui a été rejetée au début du livre IV (chap. XIII, *Le Solidarisme de Channing*); les transcendantalistes sont ses disciples directs (chap. XIV, *Socialisme individualiste*; XV, *Mystique sociale*); et les catholiques à leur tour procèdent des transcendantalistes (XVI, *Le Catholicisme sociologique*; XVII, *Le Catholicisme anglo-saxon*). L'apogée de Channing est de 1820 à 1830; celle des transcendantalistes, de 1830 à 1840; celle des organisateurs du catholicisme, de 1840 à 1850.

---

## CHAPITRE XIII

### Le solidarisme de Channing.

> « Non, mon père ne croit pas à ce qu'on a dit. »
>
> CHANNING.

Avec Channing, de 1820 à 1830, la tendance américaine à faire de la religion une morale sociale prit conscience de soi. D'une tactique instinctive elle devint un système philosophique. Ce fut l'unitarisme, dont le seul dogme fut celui de l'indifférence aux dogmes.

Channing est un exemple du lien qu'il y a entre l'esprit positif et l'esprit social. Sa philosophie lui vint d'un tour d'esprit de son enfance : celui de n'accueillir jamais une idée sans imaginer quelque acte pour la réaliser. Étant gamin il fut fort ému d'un sermon, qui représentait la terre sous la malédiction de Dieu; il ne doutait pas que les assistants allassent tout quitter pour leur salut. « Saine doctrine, » dit son père en sortant; le long du chemin il n'osait ouvrir la bouche, il attendait que son père l'entretînt du péril urgent de leurs âmes : son père se mit à siffler; à la maison, au lieu d'assembler la famille, son père mit ses pieds sur la grille du foyer et lut son journal comme d'habitude. La pensée de l'enfant ne fit qu'un tour. « Non, se dit-il, mon père ne croit pas à ce qu'on a dit; personne n'y croit; cela n'est pas vrai. »

Il accueille toutes ses idées par un besoin secret de son tempérament actif. « Les idées, dit-il, ne relèvent-elles pas de la volonté? Ne découlent-elles pas des principes qui nous font agir? Toutes mes opinions même secrètes expriment par quelque côté mon caractère. » L'optimisme et le pessimisme n'ont de valeur pour lui que comme deux stimulants à l'action, dont il faut se servir à tour de rôle, à des doses calculées : ce qui légitime l'optimisme, c'est qu'il nous perfectionne; « l'esprit tourne spontanément son attention vers les beautés de la nature et les mérites de l'homme : un esprit ainsi occupé *est en progrès constant.* » Mais le pessimisme a sa place dans notre vie, parce qu'il a sa part dans notre amélioration : « n'est-il pas possible de ne laisser les objets déplaisants devant notre esprit qu'aussi longtemps que nous

en pouvons tirer bénéfice? Ne pouvons-nous *contrôler nous-mêmes les souffrances de notre sensibilité* pour *ne les faire servir qu'à notre discipline*? » Comme la pensée est au service de la conduite, le relâchement de la conduite n'est jamais permis sous prétexte de profondeur de pensée. Il parle dans ses notes intimes d'un sujet qui l'a retenu dans sa chambre : « Il m'a, dit-il, fait négliger mes gens et ma famille; il faut que je me modère. » « Mes spéculations sur l'origine des sentiments moraux ne peuvent justifier que je néglige de les pratiquer. » « C'est à mes plus pénibles, à mes plus humbles devoirs que je veux m'appliquer d'abord et avec le plus d'attention. » « Je ne veux pas perdre le jour en méditations sur moi-même, mais être énergique en vue de quelque but, et le soir seulement descendre profondément en mon cœur. »

Ses instincts le préparaient donc à être l'apôtre d'une religion sans dogmes. Il définit l'unitarisme comme une religion qui refuse de se définir. « Nous n'avons pas, écrit-il, l'audace de préciser au delà de ce qui est écrit, nous nous arrêtons où l'Écriture s'arrête; la religion a été déformée par les hardiesses des théologiens, qui l'ont guindée dans une précision systématique. » Quand il fonde en 1813 le « Disciple Chrétien » il rédige ainsi son programme : « Les fondateurs ne sont pas d'accord sur la personnalité ou le rang du Christ. Ils feront ressortir les relations et les fonctions du Christ que tous les Chrétiens en général admettent. Notre désir est de préserver nos frères chrétiens des efforts systématiques et infatigables qui tendent à faire peser sur eux une croyance d'invention humaine. » Et plus tard : « Nous n'avons suivi qu'un système : exclure la controverse. La con-

ception de la Trinité dépasse nos facultés; c'est elle qui a causé les persécutions du moyen âge. » « La grande vérité, dit-il encore, celle qui dans l'âge primitif, suffisait à conférer le titre de disciple, c'est que Jésus est le Christ, l'Oint de Dieu, pour être la Lumière et le Sauveur du monde. » Sans dogmatisme pas de prosélytisme. « Il n'y a pas sur terre, dit-il de ses amis, de groupe d'hommes moins adonné à l'esprit de propagande. Habitués à rencontrer une piété naturelle dans toutes les classes de chrétiens, Trinitaires et Unitaires, Calvinistes, Arméniens, Méthodistes, Baptistes ou Crongrégationnalistes, et charmés de cette vertu partout où elle apparaît, nous sommes peu soucieux d'attirer les hommes à nos opinions personnelles. Le Docteur Campbell a prouvé que l'hérésie, selon l'emploi du mot dans l'Écriture, n'est pas l'adoption d'une erreur, mais l'esprit de dissension, de faction, de turbulence, et que l'hérétique est l'homme qui veut se faire appeler Rabbi ou Maître. »

L'instinct religieux est donc chez lui le contraire de l'instinct sectaire, et par haine des conflits il fait du christianisme une fraternité : sa religion est une philanthropie; il ramène les sciences religieuses aux sciences sociales; il veut qu'on enflamme les jeunes ministres non par des discours métaphysiques mais par la vue d'un vaste champ d'action. « Il faut les tenir alertes par la croyance qu'un grand changement dans le monde est possible. » Étudiant, il s'était déjà défié des « spéculations abstraites » qui « ne feraient que perdre son temps » et qui « ne naissent que des extravagances de la fantaisie et des prétentions de l'orgueil. » « Le christianisme, dit-il, est un état d'humeur plus qu'une doctrine... Je veux faire un usage pratique

de toutes les parties de la Bible. » Il réclame que le christianisme soit enseigné comme le droit et la médecine : par l'expérience; il se demande « comment une école de religion pourrait procurer à ses élèves l'avantage qu'ont les étudiants en droit ou en médecine, d'observer l'application des principes à la réalité. » Aussi l'étude de la religion lui semble-t-elle un effort de toute la vie : comme les mœurs se forment moins vite que les idées, la piété active s'acquiert lentement; elle implique une habitude de toutes les facultés et de tous les organes; elle intéresse l'homme entier, elle lui est intime et se développe avec lui. « L'amour de Dieu, dit Channing, est un sentiment graduel, progressif; il faut qu'il croisse comme nous croissons et se fortifie par une discipline de chaque jour. »

Il fait, du perfectionnement de l'homme par le perfectionnement de la société, l'objet même du christianisme, et sa religion est un positivisme qui s'achève en une philanthropie. Il admire en l'Église catholique cette charité qui confond les classes et les races; parmi les nations catholiques, il aime surtout la France, pour ses efforts vers le progrès; et dans l'Église de France il aime surtout l'homme, doux aux pauvres, qui a conçu la religion comme une fraternité évangélique : Fénelon. « Sa vertu, dit-il, est assez grande pour défendre toute son Église. Il est temps que justice soit faite à cette antique communauté, qui compte plus d'âmes que tout l'ensemble des autres communions chrétiennes. A entendre le ton de mépris dont on en parle parfois, qui soupçonnerait que Charlemagne, Alfred, Michel-Ange, Raphaël, le Tasse, Bossuet, Pascal, Descartes étaient des catholiques? » N'est-ce pas l'esprit renaissant de

Fénelon que goûte Channing dans les doctrines à demi humanitaires, à demi évangéliques de la France d'après 1830, quand il dit qu'il attend d'elle la religion de l'avenir? Il s'étonne de la froideur des Américains devant les agitations de 1830 : « Eh bien, monsieur, dit-il un soir à un ami, êtes-vous aussi, comme nos jeunes gens du collège, trop vieux, trop sage, pour avoir quelque enthousiasme en faveur des héros de l'École polytechnique? — Monsieur, répond son ami, vous me semblez être le seul jeune homme que je connaisse. — Toujours jeune pour la liberté! » s'écrie-t-il : son fils a conté le trait, et Renan l'a cité. Il se réjouit de ce que les sectes anglaises ne fassent pas de progrès en France. « Leurs missionnaires, dit-il, feraient reculer les Français de trois siècles ». « Je crois, écrit-il à Sismondi, que quand la religion reparaîtra parmi vous elle se montrera sous une forme plus divine; je crois que la France, après tant d'efforts vers le progrès, ne reprendra pas la théologie vermoulue.... Un moyen d'y restaurer le christianisme est d'en montrer l'harmonie avec l'esprit de liberté, de philanthropie, de progrès, et de faire voir que ces principes exigent, pour leur entier développement, l'aide du christianisme.... L'œuvre se fera-t-elle par une action silencieuse, ou par de grandes convulsions? »

La religion de Channing est une mutualité, pour la poursuite commune de perfectionnements individuels. Son solidarisme est un individualisme. De même que le Dieu américain n'a jamais été une idole avide de sacrifices, la Cité américaine n'est pas non plus un fétiche auquel on s'immole par une superstition nouvelle. De même que les Puritains concevaient un Dieu

ervice des fidèles, leurs descendants conçoivent
Société faite pour les individus. Leur esprit con-
n'aperçoit la communauté qu'en la personne de
nembres; il se rappelle sans cesse que les sacri-
que font les âmes vivantes à la Société abstraite
de raison d'être qu'autant que l'équivalent en
etour à d'autres âmes particulières. « C'est une
; évidente, dit Channing, que ce qu'il y a de plus
l dans la cité, c'est l'homme lui-même. » Son
arisme se résume dans un traité « de l'éducation
onnelle ou de la culture de soi-même ». Il ouvre
ie au *socialisme individualiste* de ses disciples.

# CHAPITRE XIV

## Socialisme individualiste.

« Le fouriérisme n'est pas une âme ; c'est un corps. Un corps merveilleux, mais rien qu'un corps. »
(Journal *The Dial.*)

Entre 1830 et 1840 se forme le groupe des Transcendantalistes. De Channing, tous ont reçu ce libéralisme conciliateur qui tend à réduire le christianisme à l'esprit évangélique; et comme lui ils imaginent par-dessus les sectes une fraternité chrétienne, faite de ce qu'il y a d'universel en l'homme. Alcott, l'âme du groupe, va l'entendre le dimanche; après un sermon où Channing a dit que les mères, les pères et les maîtres sont autant de prédicateurs, que tous les hommes sont des pasteurs les uns pour les autres, et qu'un ministre n'est qu'un maître d'école sur de grands sujets, Alcott écrit : « J'aime la moralité du docteu Channing : elle est intelligente, libérale, pratique; ell permet à tout homme d'être maître, ministre, prêtre Elle confie le salut aux efforts personnels de tous. Ell fait de chaque homme l'élève de tout autre espri C'est le système de Christ pour l'éducation chrétienn

du monde. » Il écrit dans son journal : « Il y a une ville au monde où le soleil de la justice s'est levé.... C'est Boston.... Channing est son maître de morale; son système d'éducation est celui de Christ... Son école n'est que celle de Christ, adaptée au stage actuel du progrès social ». « Nous sommes de la même école : une union du christianisme et du platonisme. Il est le plus grand homme de son temps.... Il a plus de sympathie pour sa race que n'en a d'ordinaire le génie philosophique... Un autre âge le comprendra et l'adoptera. Ainsi la place des Transcendantalistes est à côté des Unitaires; mais un peu en avant d'eux, car ils se détachent comme Émerson de l'Église unitaire ou restent en dehors d'elle, sans sortir pourtant du christianisme. Ils sont peu, mais ils font beaucoup; toute la pensée américaine après eux portera leur marque.

Leur physionomie est faite d'un individualisme qui prend la forme du solidarisme. Ils font beaucoup pour l'esprit individualiste et beaucoup pour l'esprit social : ils n'ont pas à concilier les deux tendances, parce que personne en Amérique n'a songé à les opposer. Toutes deux caractérisent l'Américain. Toutes deux remontent peut-être aux premières émigrations. Sur un bateau, sur une plantation, dans une petite colonie, on a plus besoin de soi-même et plus besoin des autres. On est plus forcé de se suffire, e plus forcé de s'occuper de la communauté. Chacu voit que ce qu'il fait sert à tous et que ce que tous fon lui sert. L'individu, là, ne vit pas aux dépens du groupe tous deux vivent sur un tiers, qui est la nature. L le citoyen n'est pas l'antagoniste de la cité; le colon n'est pas le parasite de la colonie. C'est aussi le cas

des nations colonisatrices et commerciales, où l'individu ne vit pas sur le reste du peuple, mais où l'individu et le peuple vivent sur le reste du monde. Individualisme et solidarisme ne s'opposent pas.

Les Transcendantalistes, sûrs que Dieu se révèle à chaque homme en particulier, ont le respect des personnalités ; ils mettent au-dessus de tout la liberté, non la liberté métaphysique, mais la liberté d'action, et « Self-reliance » d'Émerson, écrit quand il est devenu l'âme du groupe, est ce qu'il y a de plus beau sur la foi en soi de l'homme qui se suffit. Mais chez eux la vie intérieure, individuelle, est inspiratrice d'action sociale; ils sentent qu'on ne se développe soi-même que hors de soi-même ; leur culte de soi n'a pour rites que des actes au profit des autres; ils professent que charité commence par soi-même mais ils font de la charité envers autrui la vraie forme de la charité envers soi; Emerson veut que le « réveil intérieur » et la « régénération intime » se fassent « par le ministère de la famille, du voisinage, de la fraternité », et que toute promesse de réforme, au lieu de rester une déclaration, devienne une vie. La personnalité sans la société serait une force sans point d'application.

Individualisme et socialisme : les chercheurs de contradictions ont trouvé la même chez Rousseau ; et c'est un peu de Rousseau que les Transcendantalistes procèdent, en philosophie à travers Kant, en pédagogie à travers Pestalozzi, en sociologie à travers Fourier. Mais ils vivent plus que lui selon leur morale : ils sont ce qu'aurait pu être un Rousseau resté à Genève, dans une Genève émigrée au Nouveau-Monde. Dans l'atmosphère unitaire, encore à demi puritaine, la

culture de soi n'était que la culture du sens moral. Emerson est un disciple de Gœthe qui est un apôtre de Christ : il a une façon olympienne d'être évangélique. La culture de soi était le moyen, l'emploi de soi était le but. Quand les Transcendantalistes firent campagne pour les droits de la femme, c'était à la fois par individualisme, pour l'affranchir, et par esprit public, pour faire d'elle une force sociale. « J'ai entendu, écrit Alcott, Miss Angelina Grimke parler sur l'abolition de l'esclavage. Elle réalise ma conception de la femme : une intelligence d'un genre noble, de la grâce dans la parole, de l'élégance dans les façons, de la beauté, du goût dans la toilette, et une piété profonde, divine.... C'est là un gage du pouvoir que la femme pourra exercer quand elle sera libre. Angelina! nom bien fait pour son sexe tel que Dieu l'a façonné. » Les Transcendantalistes ne séparent pas la liberté individuelle de la liberté civique. Leur historien Frothingham, qui fut l'un d'entre eux, voit dans l'esprit de la Révolution américaine la cause locale de leur philosophie : ils étaient, dit-il, « naïvement inconscients de tout précédent; leur point de départ fut la foi de la nation dans le droit des hommes à faire eux-mêmes leurs constitutions, leurs lois, leurs religions; toute philosophie trop soucieuse des circonstances, des traditions, des usages, déplaisait à un peuple émancipé de la veille, plein de confiance en son pouvoir d'organiser pour lui-même un état social » : le grand historien Bancroft, qui était de leur groupe, fait de l'intuition, qu'il oppose à la révélation ou à la tradition, le fondement de la liberté politique; il la nomme la lumière intérieure; c'est elle qu'il reconnait chez Rousseau, chez Kant, chez

Schiller et dans l'esprit de la Révolution française.

Il y a, dans la pensée des Transcendantalistes, deux termes, qui en mesurent le cercle complet. La culture de soi est leur point de départ, l'oubli de soi est leur point d'arrivée. Emerson insiste sur les deux; son ami Henry James insistera surtout sur le second. Le Transcendantaliste se divinise, mais il fait consister la divinité dans l'inconscience de soi. Tout l'individualisme d'Émerson tend à l'oubli de l'individu. Son génie était d'être inconscient comme un enfant; et avec son sens de l'action il devinait que rien ne paralyse comme l'effort de se scruter, de se juger, de se repentir, de se façonner. Les Transcendantalistes haïssaient le souci de soi pour soi-même, toute leur philosophie tendait à purger d'égoïsme la morale; une railleuse en fit ce pastiche, sous le titre de Bible transcendantale : « Ne jamais citer la Providence : il est mesquin de croire que l'Être universel s'occupe d'affaires particulières, égoïste de croire qu'il règle les vôtres. Ne jamais parler de péché : il n'importe pas à l'Être que vous soyez bon ou mauvais; il est égoïste de s'en soucier; qu'êtes-vous? Ne jamais parler du bonheur comme du prix de la sainteté : avez-vous besoin de pots-de-vin pour bien faire? Ne jamais parler de l'immortalité : il est égoïste d'y tenir. »

***

Il fallait aux Transcendantalistes une société où l'on pût à la fois se cultiver et s'oublier : ils la créèrent : ce fut Brook-Farm. Brook-Farm est quelque chose *d'unique* dans l'histoire du monde. C'est un essai de

communisme par l'élite d'une nation; Émerson y fréquentait; Ripley, Brownson, le père Hecker, Alcott, Margaret Fuller, Henry Channing, Hawthorne y vécurent, et y travaillèrent; les gens les plus éclairés du pays, femmes et hommes, y firent la lessive et le labourage, les uns pendant des mois, d'autres pendant des années. Cela n'était possible que chez des petits-fils de colons. La célébrité des membres fit de l'œuvre un exemple dont l'effet sur l'âme américaine ne peut se mesurer. L'entreprise fut toute locale; le grand Channing en avait eu la première idée en 1840, et en 1841 son disciple Ripley la réalisa; ce ne fut que trois ans plus tard qu'on entendit parler de Fourier à Brook-Farm.

Brook-Farm est le type par excellence du socialisme américain. Deux traits en font la physionomie : le christianisme et l'individualisme. C'est un socialisme chrétien et c'est un socialisme individualiste.

Avant Brook-Farm il n'y avait aux États-Unis que des communautés d'étrangers. La plus connue avait été celle de l'Anglais Owen, qui dura de 1825 à 1827; ç'avait été un échec : « Il voulait de l'honnêteté, écrit un de ses disciples, il trouva de la paresse.... » Elle n'avait pas de religion : en un pays et en un temps où même le libéralisme était chrétien, un groupe sans lien religieux risquait d'être un groupe sans lien moral. Tandis que les socialismes importés d'Europe, ceux d'Owen vers 1825 et de Fourier après 1840, furent toujours anti-chrétiens, le socialisme d'origine américaine fut toujours chrétien. Hopedale, comme Brook-Farm, en est un exemple. C'était une colonie des Universalistes, libéraux assez voisins des Uni-

taires; elle prospéra et dura de 1841 à 1858. « C'est, dit son programme, une Église de Christ (autant qu'une organisation d'hommes, dans un lieu particulier, a droit à ce titre); elle ne repose que sur la foi en la religion de Christ, telle qu'il l'a enseignée par son exemple.... Ni dogmes, ni règles, ni rites ne sont prescrits ou interdits.... Mais dans la pratique du christianisme, l'Église est rigoureuse et stricte. » Suivent les défenses de s'enivrer, de jurer, d'être malveillant, de faire la guerre, de bénéficier du commerce des esclaves, etc... C'est bien l'esprit américain : liberté dogmatique, rigueur morale. Le but de Hopedale était doublement social : tous les membres servaient la communauté, qui à son tour servait l'humanité. Elle s'intitulait « une association universelle de réforme sociale ». « Elle est, dit le programme, une société des missions.... Elle est une société pour la propagation de la tempérance.... Elle est une société pour la suppression de l'esclavage.... Elle est une société pour la paix.... Elle est une Ligue pour les droits de la femme.... Elle est une société d'Éducation. » Enfin, et avant tout, c'était « une communauté socialiste, incarnant et propageant à la fois le socialisme chrétien, la seule sorte de socialisme qui sans doute puisse fonder la société sur de vrais principes ».

Brook-Farm, comme Hopedale, fut chrétien sans être sectaire. Le journal *le Dial*, qui en fut l'organe, intitule la description qu'il en donne « Ébauche de la conception sociale de Christ ». « Le royaume de Dieu et l'Église chrétienne, dit l'article, sont la même chose, et ce n'est pas une association hors de la société, c'est la réorganisation de la société elle-même,

selon les principes d'amour dont Jésus, en sa vie de chaque jour, donna l'exemple. » Quand Brook-Farm, trois ans après sa fondation, adopta les méthodes industrielles de Fourier, *le Dial* signala ce qui manquait au fouriérisme : « Le fouriérisme n'est pas une âme, c'est un corps. Un corps merveilleux, pour lequel il peut être sage de dépouiller la vieille carcasse qui se nomme civilisation. Mais ce n'est qu'un corps.... La vie du monde est maintenant la vie chrétienne. Pendant dix-huit siècles, l'art, la littérature, la philosophie, la poésie ont suivi la fortune de l'idée chrétienne. Tout ce qu'elle ne supporte pas essayera en vain de subsister. Fourier rend hommage au christianisme. Mais ce peut être un hommage de convention.... Que les Fouriéristes dans leurs phalanges laissent une place libre aux Églises, sans les mêler à leur organisation matérielle et sans les soutenir financièrement : qu'elles soient au-dedans de leur système sans en être une part. » C'est la séparation des Églises et de l'État, appliquée à la phalange fouriériste. C'est le libéralisme chrétien de l'Amérique introduit dans le socialisme français. Jusqu'en 1844 Fourier n'avait eu de disciples qu'à New-York, où Brisbane, en 1840, venait de publier un résumé de son système : dès que Brook-Farm fut converti au fouriérisme, Brook-Farm en devint le centre et en fit un fouriérisme chrétien. Ce fut Henri Channing, le fils du grand Channing, qui réorganisa la colonie en phalanstère. « Cette nation, dit-il dans son appel au public, est une nation chrétienne. Notre œuvre répond aux besoins présents des chrétiens, las des conflits de sectes et des controverses de doctrines..., avides d'églises qui soient les maisons de Dieu. »

Le christianisme est le premier caractère des socialistes de Brook-Farm : l'individualisme est le second. Jamais ils ne touchent à la liberté personnelle. Dans un des articles du *Dial*, ils reprochent à Brisbane, l'introducteur des idées de Fourier en Amérique, de ne pas se faire une idée assez haute de la liberté humaine. « Il ne descend pas, écrivent-ils, à d'assez grandes profondeurs spirituelles. Notre imagination d'abord, notre raison ensuite se révoltent contre son effort pour circonscrire la liberté morale et l'emprisonner dans sa phalange. L'Église selon la conception de Christ, large comme le monde, ne peut se fonder que sur la foi en l'homme universel, tel qu'il sort des mains du Créateur, sans autre loi que les idées éternelles pour borner sa liberté. »

L'individualisme distingue les socialistes d'Amérique de ceux d'Europe. Quand Owen était venu d'Angleterre en 1825, des Américains s'étaient joints à lui; mais en deux ans sa discipline les lassa : il ne survécut de son essai qu'une société de ses disciples, si dégoûtés de tout socialisme qu'ils organisèrent un village anarchique; ils intitulèrent leur doctrine « souveraineté individuelle »; ils proclamèrent l'amour libre; ils rédigèrent des articles de ce genre : « Tout dans notre village se fait si individuellement qu'il n'y a pas de réunions, pas de pouvoir constitué, pas de statuts, pas de règles; il n'y a pas eu une conférence sur nos idées : une fois le principe compris, il n'y a plus lieu d'en parler, tout se fonde sur l'individualisme; toute différence entre nous vient à l'appui de notre attitude. » Dans leur magasin il y avait une horloge et un registre; on inscrivait le temps que prenaient au vendeur les

achats de chaque client; on vendait la marchandise au prix coûtant, payable en argent; et en échange du temps perdu pour la vente, l'acheteur versait des billets de cinq, dix ou quinze minutes, sortes de traites au porteur sur son propre travail, sur la présentation desquelles il devrait fournir une durée équivalente de besogne. Des gens peu scrupuleux émirent plus de traites sur eux-mêmes qu'il n'y avait d'heures dans leur vie, et leur papier se déprécia.

Ce village de l' « individuelle souveraineté », qui fut la fin d'un essai de communisme, n'est qu'un exemple du goût de l'indépendance aux États-Unis. Brook-Farm est peut-être dans l'histoire la plus frappante combinaison d'initiative privée et de vie en commun. D'après la constitution, les membres, « pour vivre une vie religieuse et morale, sentent le besoin de sortir jusqu'à un certain point du monde, et de former un communisme qui exclue la concurrence et les règles courantes du commerce tout en gardant assez de biens personnels ou de liberté d'en acquérir pour satisfaire à tous leurs désirs d'indépendance et d'isolement... Le plan économique de la communauté est en deux mots celui-ci : ceux qui ont des biens prendront des actions et en recevront l'intérêt à un taux fixe; ils feront ménage à part ou prendront pension en commun, à leur choix; ils auront les marchandises aux prix coûtant; tous travailleront ensemble, à tant par heure; tous choisiront leur nombre d'heures et la nature de leur travail ». Économiquement, ce n'était pas un communisme; c'était une société par actions compliquée d'une société coopérative de consommation et de production. Le seul statut en conflit avec les usages économiques était

l'égalité de salaire pour tous les travaux, intellectuels ou manuels : « plus le travail devient purement physique, dit la constitution, plus il exige de sacrifice du travailleur, d'abord parce que l'esprit est désireux de temps pour se cultiver en raison même de son ignorance, ensuite parce que le travail d'esprit, par le plaisir qu'il donne, a plus son prix en lui-même. » Égalité de salaires à part, ce n'était pas un communisme économique, c'était un communisme moral. Il ne pouvait se prolonger que par la bonne volonté constante de tous les membres. Tout se faisait librement et par plaisir. « Un jour, dit une ancienne Brook-Farmiste dans ses souvenirs, je passai près de la blanchisserie; de joyeuses voix avec des éclats de rire me donnèrent l'impression que c'était un charmant endroit; j'entrai, j'offris mes services; on me fit fête...; c'était une nouveauté pour moi d'être penchée au-dessus d'un baquet, et étant nouveau c'était excitant, de sorte que je travaillai de toute ma force et me félicitai de faire tant de besogne. Hélas! pauvre vanité humaine! voilà qu'on me déclara insuffisante et inutile; la décision fut prise et accueillie le plus le aimablement et le plus plaisamment du monde; je dis en riant qu'un jour on serait peut-être bien aise de m'avoir, mais que ce jour-là je ne reviendrais pas. Peu de temps après, dans un grand besoin, on vint me chercher, mais je m'en tins à ce que j'avais dit, convaincue moi-même de n'être bonne à rien dans ce genre de besogne. » Il n'y avait ni autorité, ni contrainte; il y avait des règles pour l'intérêt commun, mais on ne les respectait que par sens de l'ordre. C'était une règle que chacun fût dans sa maison avant dix heures : « Un soir nous jouions le whist au cottage;

tous les joueurs avaient leur chambre là, excepté le plus jeune, un des élèves, qui logeait à la Ruche. Le jeu nous avait fait oublier l'heure, quand nous fûmes surpris de voir apparaître celui que nous reconnaissions toujours comme chef (Ripley, le fondateur), avec une expression de sévérité. Il fut embarrassé quand il vit qui était là, et nous ne pûmes nous empêcher de sourire de sa gêne. Il se tourna vers le jeune élève, et lui demanda sévèrement pourquoi à dix heures un quart il n'était pas rentré. Le jeune homme ne se décontenança pas. Nous n'intervînmes pas, fort amusés de l'effort du chef pour rester grave. Enfin il demanda : « Comment comptez-vous, monsieur, rentrer dans la maison, quand vous savez que les portes sont fermées à dix heures? » « Oh, dit le jeune homme, je passe toujours par la fenêtre de la boulangerie. » On éclata de rire, et l'interrogateur d'aussi bon cœur que les autres. C'était bien pour une fois, mais nous jugeâmes mieux de faire à l'avenir notre whist entre habitants du cottage ou d'être plus attentifs à l'heure; nous sentions que les règles doivent être observées ». La vie à Brook-Farm n'était possible qu'à force d'enthousiasme et de sympathie. L'intimité entre natures nobles était devenue pour les membres une telle habitude qu'ils redoutaient la dispersion, et prenaient à cœur un travail d'où dépendait le salut financier de l'œuvre. C'était la liberté même dans la discipline.

Une communauté n'est jamais faite que pour ses membres, et la société n'est jamais qu'un moyen dont le bonheur individuel est la fin : mais les moyens font l'ordinaire oublier la fin, et, comme l'a remarqué Emerson, il y a bien peu d'hommes qui ne deviennent

les victimes et les prisonniers des moyens dont ils se servent, jusqu'à perdre de vue leur but. Brook-Farm n'oublia jamais que si le développement de chacun doit servir à la communauté, la communauté est faite pour servir au développement de chacun. La culture morale y resta la principale affaire. « Une fois membre de la communauté, dit la Constitution, personne ne se bornera au travail physique; les heures de travail pour l'œuvre seront limitées par une loi générale, et réduites au gré de chaque individu. On mettra à la portée de tous les instruments de progrès intellectuel et de relations sociales. Les heures qu'aura économisées la mise en commun des forces ne serviront pas à acquérir plus d'argent mais à poursuivre des profits intellectuels. La communauté veut être riche non en argent, mais en ce que l'argent devrait représenter : en loisir et en liberté de vivre par toutes les facultés de l'âme. Elle espère fournir plus tard non seulement tout le nécessaire mais toutes les élégances qui servent à la santé physique et spirituelle: livres, appareils, collections, œuvres d'art; ces objets seront communs à tous.... Elle atteindra finalement les résultats que l'égoïsme poursuit, mais elle les enveloppera de quelque chose de spirituel et de béni ».

Brook-Farm fut avant tout une école mutuelle; son but, le progrès *personnel* par la vie *commune*. Les Transcendantalistes étaient des éducateurs; leur premier chef, Bronson Alcott, fut appelé le Pestalozzi américain; ils furent des révolutionnaires en pédagogie, et prêchèrent ce que Henry Channing appelait l'éducation intégrale, celle qui épanouit toute la personnalité; après deux ans d'essai dans sa première

école, Alcott écrit : « J'ai trouvé que tout ce que les enfants font par eux-mêmes devient leur; ils y gagnent, outre l'acquit, plus de pouvoir intellectuel ». Le fond de la doctrine était de croire que chaque âme contient en soi toute la vérité. Alcott pensait, raconte Émerson, « que d'un cercle de vingt enfants il pouvait tirer par la causerie tout ce qu'il y a dans Platon, sous une meilleure forme que chez Platon. » Sa méthode d'enseignement était la conversation. « Le premier jour, raconte miss Peabody, il eut vingt enfants, tous de moins de dix ans. Ils formaient un arc autour de lui. Il demanda à chacun d'eux quel but il avait en venant à l'école. « Apprendre, » répondit le premier. « Apprendre quoi? » En poursuivant l'interrogation, tous les travaux de l'école furent mentionnés par les enfants eux-mêmes. M. Alcott fit sentir que ce n'était pas tout. « Se conduire bien, » dit l'un deux; en analysant l'expression ils finirent par tomber d'accord qu'ils venaient apprendre à bien sentir, à bien penser et à bien agir. Un garçon de sept ans suggéra que le plus important des trois était de bien agir. On discuta la discipline... on parla des punitions; ils furent tous d'accord qu'il en fallait, et qu'il valait mieux pour eux les corriger que leur laisser leurs défauts ».

Tout dans le système tendait à accroître le sens de la liberté, mais aussi le sens de la solidarité. « Il y avait quelques punitions; dans chaque cas elles étaient reconnues nécessaires non seulement par toute l'école mais par l'individu puni » : c'est l'enseignement de la responsabilité personnelle; « quelquefois, les innocents en souffraient avec les coupables : M. Alcott voulait faire sentir aux uns et aux autres que c'était là l'iné-

vitable suite du mal moral dans le monde » : c'est l'enseignement de la responsabilité solidaire. Il fit élire à ses élèves, parmi eux, un jury, chargé de punir toute violation des vingt-sept règles de l'école; l'école étant mixte, son biographe remarque que son jury eut les premiers jurés femmes du Connecticut; parmi les règles étaient les suivantes : « Veiller à la propreté de la classe; articuler tous les exercices de façon à se faire entendre partout; ne jamais répondre : Je ne peux pas.... » Les trente-cinq élèves tenaient des réunions, où ils discutaient les exercices physiques et votaient l'introduction de jeux; ils se distribuaient entre eux leurs places en classe, et délibéraient sur l'achat de livres. Ils étaient une sorte de petite République. Individualisme et civisme tournaient au profit l'un de l'autre.

Alcott cultivait chez ses élèves la faculté la plus individuelle, l'imagination. « Hors de mon école, écrit-il, je ne connais rien dans le pays pour la culture de l'imagination ». « Il faut des écoles, ajoute-t-il, non pour inculquer des connaissances mais pour éveiller le génie. » Emerson dit, à demi railleur, que quand il avait orné la salle de classe il croyait la besogne à moitié faite. C'est des Transcendantalistes que date aux États-Unis le souci de la beauté dans les écoles; ceux de Brook-Farm déménagèrent du meilleur bâtiment de la ferme pour que les classes y fussent plus claires et plus belles. « Je n'ai rien épargné, écrit Alcott, pour entourer les sens d'emblèmes de la vie spirituelle; il faut mettre l'enfant dans une atmosphère de sérénité calme et de beauté intellectuelle ». Mais la faculté qu'il était le plus curieux de cultiver lui semblait la plus sociale aussi bien que la plus person-

nelle : « l'histoire, dit-il, prouve que c'est l'imagination qui a mené la société ».

Les Transcendantalistes ont une place centrale dans l'histoire américaine. « Ils ont, dit Émerson, exploré le nécessaire, le simple, le vrai, l'humain, et gagné un point culminant qui domine l'histoire du passé et du présent. » Leur influence, comme celle des unitaires, s'est répandue partout; on la reconnaît dans les sociétés de culture morale, dans les Églises libérales, et même dans les Églises orthodoxes; dans la littérature et dans le journalisme; dans l'éducation; dans le courant d'idées, insaisissable et tout-puissant, qui fait la façon de sentir et de penser d'un peuple. A côté des unitaires, et plus haut qu'eux, ils incarnent ce qui caractérise l'Amérique : l'union du sentiment chrétien et de la raison positive; ils réconcilient l'esprit évangélique et l'esprit rationaliste en les faisant servir tous deux à l'action sociale. « Nous venons apprendre, disaient les petits élèves d'Alcott, à bien sentir, bien penser, et bien agir. » « Bien agir est le plus important, » ajouta l'un. Sentir comme le Christ, penser comme Platon : voilà les moyens; agir comme agira l'humanité future, voilà la fin. Les Transcendantalistes sont typiquement américains, parce qu'ils concilient toutes les contradictions apparentes; chrétiens et rationnalistes, — individualistes et socialistes. Conciliateurs par excellence, ils personnifient l'horreur américaine des controverses et des polémiques. Ils sont d'une belle sérénité. C'est au nom d'eux tous qu'Émerson semble parler quand il dit à un adversaire : « Il n'y a personne de moins désireux et de moins capable que moi d'être un polémiste. Je me complais à dire ce que je pense, mais si vous me demandez comment j'ose

le dire ou pourquoi je le pense, je n'ai rien à répondre ; je ne vois même pas qu'il y ait de réponse possible. Je lirai ce que vous et les gens de bien écriront, comme j'ai toujours fait, heureux quand vous exprimerez ma pensée, passant la page qui n'a rien à me donner. Je continuerai, comme avant, à voir tout ce que je peux voir et à dire ce que je vois. » Il y a là autant de bon sens et de sens pratique que de tolérance et de largeur. C'est bien le positivisme chrétien.

## CHAPITRE XV

### Mystique sociale.

> « La société est la forme spirituelle de la nature. »
>
> HENRY JAMES.

Émerson ne se sentait vivre que sur ce coin de terre de New England qui fut le berceau des États-Unis; c'était un vrai fils des premiers colons; sa mystique est née du sol; l'unitarisme, qui le pénétra enfant, avait éclos tout seul du congrégationnalisme, la plus nationale des églises, la plus hostile aux importations, la plus dédaigneuse de théologie. Mais la mystique de James n'est pas comme celle d'Emerson l'épanouissement en terre vierge et à l'air libre de l'esprit américain : elle est quelque chose de plus complexe; elle est le produit, assez chaotique, d'un conflit; elle représente un peu au XIX^e^ siècle ce que l'Église presbytérienne figura si bien au XVIII^e^ : l'instinct américain aux prises avec les formules européennes; mais cette fois les deux factions furent le cœur et le cerveau du même homme; la lutte fut toute en lui.

L'affranchissement moral de l'Amérique fut moins aisé que son affranchissement politique; au XVIII^e^

siècle, les empiétements des évêques et les débarquements de pasteurs avaient menacé l'esprit propre du pays; au XIX[e], l'influence étrangère se glissa par les livres; la théologie vint d'Angleterre et la métaphysique d'Allemagne; cette double importation de systèmes faillit obscurcir le sens pratique de la jeune race; l'esprit germanique se communiqua surtout par la vogue de Swedenborg, dont les disciples forment encore la moins américaine des sectes.

On pourrait définir James un génie américain dans un esprit anglo-allemand. Comme tous les mystiques, il avait reçu son âme de sa mère. « C'était, dit-il d'elle, une bonne femme et une bonne mère, rien de plus... C'était la plus démocratique personne que j'aie connue... Elle semblait presque honteuse d'avoir eu des relations distinguées. J'étais surpris de voir quelle satisfaction elle prenait à causer avec sa respectable couturière, et comme elle tendait tout spontanément à des relations de la plus franche sympathie avec quiconque était conventionnellement au-dessous d'elle. » Dans cette ouverture de cœur envers les plus humbles, dans ce dédain tranquille des conventions, on ne peut s'empêcher de reconnaître, bien que James y rende trop peu hommage, cet esprit d'obligation envers tous et d'effacement de soi qui le font parfois ressembler lui-même à quelque Tolstoï américain. La mère était de vieille souche; son père et deux de ses frères avaient brillé dans la guerre d'indépendance, l'un comme confident de Washington, l'autre comme aide de camp de Lafayette. Ainsi les origines de James ne le destinaient pas mal à devenir un des prophètes de la démocratie d'Amérique; mais il eut *une* double malechance : celle d'être élevé dans le

séminaire presbytérien le plus esclave de l'orthodoxie d'Europe, celle de voyager trop outre-mer et de s'y éprendre d'abord de la secte de Sandeman puis de la théologie de Swedenborg.

Il enchevêtra sa mystique, si simple au fond et si nationale, d'une métaphysique mi-swedenborgienne, mi-hégélienne. Un Américain, dans la dialectique, est un peu comme un poisson sur le sable : James, qui était un grand visionnaire, fut un métaphysicien médiocre, et sa phraséologie le rend illisible. De là le malaise, presque le tourment dont il souffrit sans cesse. Cet homme du Nouveau-Monde s'asphyxia sous la scolastique du Vieux. « Il avait, dit son fils, autant d'horreur de ses abstractions que le plus positiviste des lecteurs. » C'est qu'il était né positiviste lui-même; et le fond de sa pensée, son secret de derrière la tête, n'était qu'une vérité toute morale et toute simple ; plus il compliquait les entités pour la saisir, plus elle lui échappait; il lui eût fallu le style de l'Évangile, ou bien celui de Tolstoï. Le message dont la délivrance le tourmentait était un message du cœur. « Il détestait, dit son fils, chacune de ses formules dès qu'il l'avait exprimée, et se remettait à sa tâche de Sisyphe pour en produire une nouvelle. Je me rappelle l'avoir entendu gémir, dans une de ces luttes : « O éclater en une seule interjection qui dirait tout, et se taire à jamais! » La lutte de son génie contre les formules apprises figure assez celle de l'Amérique elle-même contre les fantômes importés d'Europe : mais Henry James succomba [1], l'Amérique triomphe; ainsi sert-il de touchant symbole à cette pensée, bien

1. Ou plutôt il triompha en ses fils.

selon son cœur, que les défaites des individus font la victoire de la race.

Ce qui le fait si américain dans le fond, c'est que chez lui le souci du bien passe avant le souci du vrai : « Le vrai, dit-il, n'est vénérable qu'autant qu'il est au service du bien »; il répète sans cesse que le cœur vaut mieux que l'esprit. Sa philosophie de l'action repose comme celle d'Emerson sur le naturalisme, mais elle s'achève en une sorte de socialisme. L'action n'est aisée, ailée, qu'à deux conditions : l'une, c'est qu'elle procède de la nature, l'autre c'est qu'elle serve à la société; il faut qu'elle sorte d'un fonds commun et qu'elle tende à un but commun. L'action par la nature et pour la société : telle serait la formule de la pensée de James.

La nature est la réserve d'énergie. Les peuples jeunes l'ont tous adorée; les Grecs la divinisaient, les Américains ont foi en elle; James en a été le dévot, comme Émerson. Elle est la source de toute force. Elle « ne dérive pas de l'homme, c'est lui qui dérive d'elle ». Elle dit : « Individualité, tant qu'il vous plaira mais en vertu d'une commune nature, d'un fonds universel, qui seuls font la personnalité fraîche et douce. » Tout, chez James, est naturalisme, tout est réalisme : il n'attache de prix qu'aux objets, et fait peu de cas du moi. « Supprimez l'objet, dit-il, comme font nos logiciens quand ils le réduisent aux sensations du sujet, et à plus forte raison supprimez-vous le sujet. C'est par et pour l'objet que le sujet vit. » C'est, en style allemand, le contraire du point de vue allemand. La vie selon lui n'est vraiment la vie que quand le moi se perd dans les choses. Le moi ne vit que quand il s'oublie. « La vraie con-

naissance n'est pas cette science qui mendie, n'est pas ce savoir de seconde main que l'instinct du peuple appelle livresque : quand je connais un cheval, je suis inconscient, et négligent, de toute relation d'objet à sujet entre le cheval et moi ; tout ce qu'il reste de cette relation pédantesque, c'est le cheval, c'est l'objet connu ; et moi, le sujet qui connais, je suis englouti et absorbé dans sa toute-puissante réalité.... Séparez le sujet de l'objet : c'est peut-être de la bonne logique, ce n'est plus la vie. » Et n'étant plus la vie, ce n'est plus l'action. La vraie connaissance est celle qui vient des choses, sans qu'on le veuille ou le sache. Les Américains, par goût de la nature, font du savoir une seconde nature ; ils l'insinuent par les sens et le mettent en l'âme malgré l'âme ; ils aiment à parler du monde comme d'un Kindergarten, où l'homme s'instruit comme font les enfants, par l'œil, par l'oreille, par le bout des doigts. C'est que dans l'action les ressources inconscientes sont les seules qui ne manquent pas, qui n'hésitent pas. La volonté tâtonne, la nature va. « J'ai comme un autre, dit James, une aptitude à cette vie réfléchie, ruminante, que l'esprit sceptique ou scientifique croit idéale. Mais cette respectable existence de ruminant n'est pas mon idéal à moi. La vie où j'aspire est une vie de bonté libre, spontanée, sans contrainte, sans réflexion. » Ce que James reproche aux préjugés l'église, c'est de contrarier la nature : « S'il y a une prétention entre toutes philosophiquement absurde, c'est que qui que ce soit ou quoi que ce soit *puisse* agir contre sa nature ; et s'il y a une prétention moralement condamnable, c'est qu'on *doive* agir contre sa nature.... » « Je n'imagine rien de plus funeste à l'enfant

que d'enlever à ses joies naïves ce qu'elles ont de sacré : quand on étouffe ses instincts spontanés, une fièvre s'ensuit, qui épuiserait sa réserve de virilité, si la nature ne trouvait quelque satisfaction clandestine. » Ce qu'il dit de l'observation puritaine du dimanche est charmant. « Tout ce qui venait de la franche inspiration et du libre don de la nature a toujours eu pour moi la plus délicieuse saveur. Je vivais dans toutes les fibres de mon corps. L'aube me trouvait toujours sur pied ; je me rappelle le ravissement qui remplissait mes veines quand je poursuivais, sous le soleil magique du matin, les sports du fleuve, des bois et des champs. Et voici qu'une loi fronçait le sourcil à ces délices inconscientes : on me disait que je me donnais à ces jeux au prix de mon salut éternel. Faire croire à l'enfant que Dieu tient à la sainteté d'un jour imbécile de la semaine, plutôt qu'à celle de son esprit et de son corps innocents ! Le massacre des innocents d'Hérode était un acte de pitié auprès de cet outrage sans cause à la nature. » « L'Église, dit-il ailleurs, ignore les innocents plaisirs des enfants, sauf à Noël, et comme Noël ne vient qu'une fois l'an, nous n'avions pour vie religieuse que la routine paralytique du dimanche. On nous apprenait à ne pas jouer, à ne pas danser, à ne pas chanter, à ne pas lire d'histoires, à ne pas monter le poney, à ne pas nager ; il n'y a rien de si dur pour un enfant que de « ne pas faire » ; le dimanche est resté pour mon imagination le jour le plus opprimant et le plus creux, et je ne serais pas surpris que je lui doive beaucoup de mon manque de grâce et de mon irritabilité. Mes dimanches d'enfant avaient pourtant quelque chose qui les allégeait. C'était mon plaisir d'aller à l'église

de bon matin, puis de m'installer dans la vérandah, qui commandait la rue; deux grandes chaînes la barraient, mais les piétons passaient librement; de temps en temps un flâneur à la mode, tirant des bouffées de cigare, tapait d'une badine son pantalon empesé; et bien que j'enviasse en secret son art de transformer le jour sacré en une réjouissance, je ne pouvais m'empêcher de me demander ce que signifiait un air d'aise si parfait. La plupart de mes figurants avaient un air d'insouciance et d'oisiveté comme s'ils s'étaient éveillés pour un breakfast tardif après une nuit de bon sommeil.... Il y avait pourtant une vision qui ne laissait pas de malaise derrière elle; en face était la demeure du juge de paix, et chaque dimanche matin, au beau moment du sermon, sa servante apparaissait sur le seuil, son tapis de table à la main, et se mettait sans se presser à le secouer sur les marches, en regardant de temps à autre, avec un air connaisseur, les gens bien habillés qui passaient. Elle ne se pressait pas, ai-je dit : elle laissait pendre le tapis sur la balustrade, et rentrait, puis revenait le secouer encore, comme si la besogne la charmait et qu'elle ne pût s'empêcher de la traîner en longueur; sa maîtresse en eût peut-être jugé autrement, mais elle était à l'église.... Sa plaisante image s'est gravée dans ma mémoire, et si j'ai la chance de la reconnaître dans cet autre monde grouillant vers lequel nous nous hâtons, je ne manquerai pas de lui dire combien je lui dois pour ce peu de vie fraîche, respirable, et naturelle qu'elle communiquait à ces matins du dimanche, si morts, si stagnants et si factices. »

Ce n'est pas assez d'agir par nature : il faut agir pour la société. S'il n'y a pas d'action qui ne soit

naturelle, il n'y a pas d'action qui ne soit sociale, parce qu'il n'y a pas d'action qui ne soit réglée. Toute énergie implique une méthode; et toute philosophie d'activité est une philosophie de discipline; c'est ce qui fait que toute mystique de l'action s'achève en une mystique sociale, parce que l'effort en commun est le seul qui souffre une règle; tant qu'on agit à soi seul, et pour soi seul, un caprice a autant de prix qu'un dessein, rien ne juge les actes, rien n'empêche l'action de se détruire elle-même au hasard des humeurs. « L'existence subjective, dit James, est sans règle, parce qu'aucun lien inconscient de nature ou de race ne la contrôle. » La communauté puritaine était un socialisme; dans une armée il n'y a pas d'isolés; les Américains sont restés un peuple de discipline parce qu'ils sont restés un peuple d'énergie; la mystique de James est une mystique sociale parce qu'elle est une mystique de l'action.

Le progrès n'est selon lui que le développement de l'esprit social, la substitution « de la conscience de la race à la conscience individuelle ». Il n'y a d'autre « rédemption » que celle-là, et c'est ce que veut dire le titre de sa grande œuvre, « *La société rédemptrice de l'homme* ». Il l'appelle une rédemption naturelle, parce qu'elle n'est que le résultat de l'évolution historique. « Cette sphère provisoire, subordonnée, préparatoire, où l'homme apprend à se désenchanter de son moi, est le monde de l'histoire et des faits de chaque jour. C'est l'élargissement de la conscience égoïste en conscience sociale qui fait le fond de l'histoire humaine. » « L'histoire humaine est un théâtre révélateur. » « Elle devient de plus en plus une grande école de discipline pour l'humanité; par elle l'homme,

instruit par une profonde expérience des maux de l'amour de soi et de l'amour du monde, pourra naturellement et spontanément à la fin se dresser contre ces maux, et librement tendre au développement et à la culture du sentiment social dans l'humanité. » « La renonciation à soi est la leçon qu'enseigne le passé. Nous l'avons apprise lentement, mais des millions d'hommes voient aujourd'hui ce qu'une poignée voyaient il y a un siècle : que la civilisation n'a d'autre mission providentielle que de socialiser peu à peu la conscience humaine, en démontrant à fond la vanité de toute prétention personnelle, le vice caché de notre vertu, l'égoïsme secret de la plus farouche piété, la rage de pouvoir qui tourne la bonté même en tyrannie. En fait, notre passé historique n'a pas de fin providentielle plus haute que de rendre manifeste le mal caché sous la personnalité et de préparer dans l'expérience un fondement permanent pour la société humaine. »

Avec la nature comme causalité, et la race comme finalité, on tient les deux bouts de la pensée de James. Ils se rejoignent d'ailleurs, fermant le cercle : « *La société*, dit-il, *est la forme spirituelle de la nature.* » Elles sont les deux sources de l'énergie; la souveraineté de l'une est la souveraineté de l'autre. James aperçoit entre elles des harmonies multiples.

D'abord, des instincts sociaux, en même temps que des instincts naturels, viennent à l'homme l'aisance et la grâce. Dans ses souvenirs d'enfance, James oppose à l'atmosphère factice de la famille bourgeoise le je ne sais quoi de libre, de large, et d'humain, qu'a la vie du peuple, où tous se mêlent et s'ébattent, au hasard des rapports sociaux. « Je n'ai jamais souffert, dit-il,

du lien de famille, et pourtant je n'étais jamais si heureux que hors de chez nous; même à la maison, mes meilleurs moments étaient à l'écurie, causant chevaux avec le cocher; au bûcher, causant pigeons, poules et lapins avec le jardinier; à la cuisine, les soirs, quand la cuisinière et le domestique discouraient de rhumatisme, de méthodisme ou de miracle, avec cette bonne foi pittoresque qui fait paraître le salon insipide. C'étaient mes plus pures délices chez moi, parce qu'elles étaient libres et spontanées; elles ne me venaient pas par calcul et par réflexion. Mais si doux que fût ce fruit défendu, il s'en fallait qu'il fût aussi rafraîchissant que les plaisirs du dehors. J'ai dû ma première notion d'un sentiment vraiment libre à mon intimité avec mes voisins les cordonniers.... Ils exploitaient notre générosité de gamins, mais leur camaraderie me rendit le service de donner à ma conscience débordante quelque objet au dehors; ils avaient une telle réserve d'esprits animaux qu'ils dissipaient magnétiquement toute timidité. Je leur dus par exemple mon premier goût pour l'art vivant et la critique d'art. Il y avait en ville une troupe de comédiens; la passion qu'ils manifestaient pour le drame et les critiques auxquelles ils se complaisaient me rendaient impatients de tâter de la poésie de la vie; ils étaient grands admirateurs d'éloquence, je leur apportais, de la bibliothèque, des discours que je lisais pendant des heures : quel plaisir de les captiver par quelque défense de la liberté ou quelque appel au patriotisme!... Les gamins de leurs clients avaient là leur rendez-vous, nous y allions les poches pleines de pommes, dont ils se régalaient; nous étions tout fiers de faire cercle avec des gars plus grands que nous;

et si leur influence eût été vraiment éducatrice, je ne sais ce qu'on en eût pu attendre. » « La famille, dit-il ailleurs, n'est qu'un symbole de la parenté universelle, du foyer pour tous, mais elle a perdu de vue sa mission universelle; elle contraint les enfants, aux dépens de leur virilité à venir; elle devrait les humaniser. Son rôle est de préparer une société ouverte à tous, une camaraderie entre tous.... Heureux ceux qui reconnaissent la sereine, l'immaculée sainteté du sentiment social, et dont l'âme se repose sur l'inébranlable vérité de la solidarité humaine, du compagnonnage humain, de l'égalité humaine. » L'anecdote des cordonniers montre bien que la spontanéité et la sociabilité pour lui se confondent, que ce qui est naturel lui semble être aussi ce qui est social, et que la société lui apparaît comme la forme spirituelle de la nature.

Elles ont ceci de commun de distraire l'homme de soi-même. « Le péché originel, s'écrie-t-il, le πρωτον ψέυδος, d'où dérivent tous les maux, toutes les hypocrisies, c'est de croire absolue son existence. » « La vie spirituelle est d'aimer son prochain comme soi-même; le seul moyen pour l'homme d'agir ainsi est de sentir qu'il n'a pas son centre en soi, que sa vie n'est pas sienne personnellement, mais n'est à lui qu'en communauté avec le prochain.... Mensonge, vol, adultère, meurtre et convoitise ne sont que des signes ou symboles d'un mal plus profond et secret : celui de l'amour de soi. Si graves que soient ces maux en eux-mêmes, la pensée qu'ils révèlent chez l'homme est le vrai mal : c'est la pensée d'une existence finie ou d'une personnalité que chaque homme aurait reçue indépendamment de tout autre homme. Une

telle pensée est la mort et l'enfer. » James a senti à fond ce qu'a de décevant la spéculation sur soi, doublement vaine quand on n'épie le moi qu'en vue du salut du moi. Tout jeune, un surmenage de conscience, un raffinement de scrupules avaient fini en lui par une atrophie de la volonté et un épuisement même de la conscience : « J'avais, dit-il, attribué au créateur un discernement jaloux et minutieux de ma propre vie et de mes actions, et je m'étais appliqué de toute mon énergie à son service et à son culte, jusqu'à ce que ma volonté épuisée par la tâche factice, morne et indéfinie de concilier une divinité au cœur de roche, s'effondrât : ce ne fut pas seulement une maladie de mon pouvoir moral, mais une répugnance à l'endroit de ma conscience morale. » Cette crise s'était accompagnée de désordres des nerfs; un jour à table une terreur l'avait pris, avec un tremblement des membres : en dix secondes il s'était senti une ruine, deux ans il avait souffert de visions d'effroi, et les médecins, à bout de ressources, l'avaient envoyé à une station anglaise. Le repos de la campagne amena une détente. « La richesse de lumière et d'ombre du paysage anglais, les luxuriants tableaux de nuages ont éveillé en moi une corde plus tendre que tout ce que j'avais senti jusque-là; et bien souvent, à cette petite station d'eaux, en écoutant l'incessant babil des langues, à propos de diète, de régime, de maladie, de politique, de partis et de personnes, je me suis dit : la malédiction de l'humanité, c'est le sens du moi, et l'absurde, l'abominable parti-pris qu'il engendre; comme il serait doux d'être non plus un homme mais une de ces ignorantes et innocentes bêtes qui paissent sur ce tranquille flanc de colline, et qui puisent à

l'éternelle fraîcheur, au sein prodigue de la nature. » Parmi ces impressions apaisantes, évangéliques, il détesta le souci de soi-même, il se complut à la pensée des hommes tous frères, tous semblables; il haït ce qui distingue celui-ci de celui-là; une fois de plus la nature lui révélait la fraternité humaine. « J'enviai aux troupeaux leur ignorance bénie de toute loi qui n'est pas celle de leur nature, leur profonde inconscience d'eux-mêmes, leur innocence de toute intention qui leur fût propre. »

Toute mystique sociale commence par une idylle; tout évangile naît au bord de quelque lac; et James promena d'abord par les prés sa vision de la société sœur cadette, ou plutôt fille spirituelle, de la nature. Puis peu à peu il construisit en système les harmonies qu'il apercevait entre elles. Et d'abord, la nature, comme la société, subordonne l'intérêt de chacun à l'intérêt de tous; elle sacrifie l'individu à la race; « elle fait peu de cas des personnes et les laisse massacrer par myriades »; comme la société elle est impersonnelle, « elle signifie ce qui est générique, universel, par opposition à ce qui est personnel, particulier »; « la nature de chaque minéral, végétal ou animal, c'est ce qui l'universalise et l'identifie à son espèce. » La nature humaine, c'est ce qui assimile chaque homme à tous les hommes : c'est la nature qui fait qu'il y a une société. C'est pourquoi peut-être les âmes les plus voisines de la nature sont les plus humaines; elles se sentent plus pareilles aux autres, elles sont moins fières de ce moi factice qui isole; elles sont plus humbles, plus bienveillantes. « Il n'y a que le cœur qui universalise l'homme, l'élargisse à la mesure de sa race et l'unisse à elle. » « La nature,

dit-il encore, n'est que le principe d'identité entre les hommes, si intense, si exigeant, que quelles que soient les prétentions individuelles d'un homme, elle le force d'abord à lui rendre des comptes, et ne lui accorde un passeport pour une autre région que quand il s'est acquitté de tout ce qu'il devait à la fraternité humaine; c'est-à-dire qu'elle est une Némésis implacable pour ceux qui prétendent à quelque sainteté personnelle d'exception, ne dépendant ni ne relevant de leurs obligations antérieures et naturelles envers la société, la solidarité et l'égalité humaines. »

Si la nature est une Némésis, qui venge les droits de la société, elle en est aussi comme une prophétesse qui les révèle. C'est elle qui, par la relativité des choses, enseigne la dépendance des personnes. « Les choses, dit Henry James, n'ont leur place dans la nature que par leurs rapports avec d'autres choses : leur semblant d'existence en soi n'est qu'une grossière illusion, en contradiction complète avec l'organisation de la nature. Rien ne prétend à l'individualité. Parce que l'homme se revêt d'une personnalité, il n'hésite pas à en habiller chacun des autres êtres : mais tous en fait la renient et la rejettent; c'est seulement l'hallucination de sa propre essence qui le mène à attribuer aux choses plus ou moins d'individualité et à juger comme bonnes ou mauvaises leurs innocentes personnes. » Il a vu, aussi à fond qu'Emerson, que chaque chose est faite pour servir et que rien ne peut être une fin en soi. Le génie de tous deux a été de dissiper, comme un non-sens contre nature, cette sorte d'orgueil mêlé de paresse, qui isole l'individu en lui-même. Ils ont comme fait rentrer l'homme dans cette gravitation universelle des choses, d'où sa

vanité métaphysique tâchait de le retrancher en faisant de lui une substance en soi. Ils l'ont lié de mille liens à la nature, qui est le principe de l'action, et à la société qui en est la fin.

Ainsi se clôt le système de Henry James, comme un cercle qu'ouvre l'idée de la nature et que ferme l'idée de la société. L'une est le symbole et la révélation de l'autre. La nature et la société entourent tout l'homme, l'une en-dessous, l'autre au-dessus de lui. Il a en l'une son principe, en l'autre sa fin. Elles lui sont à elles deux nécessaires et suffisantes.

Mais Henry James est chrétien. Il l'est à la façon américaine. Sa religion se façonne selon sa morale, qui est une morale naturelle et une morale humanitaire : son Dieu, autant qu'on le peut concevoir, c'est la Nature créant la Société, à moins que ce ne soit la Société évoluant hors de la Nature. L'homme ne communique avec Dieu que par l'intermédiaire de sa nature et de sa race. « Ma personnalité, dit-il, m'éloigne de Dieu, je comprends qu'il désavoue toute relation privée avec moi, puisqu'en tant que je suis personnel je suis l'ennemi et le rival de l'humanité universelle : mais qu'il sente une animosité contre l'innocente nature qui est en moi, contre ce qui m'unit d'un lien indissoluble à tout homme né de la femme, c'est un blasphème. » Un tel christianisme n'est qu'une métaphore du naturalisme. Individuellement l'homme n'existe pas devant Dieu. « L'Église, dit-il, confirme les hommes dans leur tendance à l'individualisme et à l'égoïsme, elle les livre pieds et poings liés à l'orgueil spirituel, qui est la seule forme du mal.... Qu'attendre d'elle quand elle enseigne que la mission de Christ est de sauver les hommes dans leurs per-

sonnes particulières ou leurs futiles qualités, au lieu de régénérer leur nature et leur race : comme si Christ pouvait être une propriété privée, et qu'un moi insignifiant puisse l'accaparer. » Dans son autobiographie il raille les relations qu'on crée entre chaque enfant et Dieu. « L'éducation religieuse, dit-il, hâta comme en serre chaude ma maturité; je pris précocement conscience de moi comme d'un pouvoir maître de ses actions, en commerce direct avec le Tout-Puissant. Il est stupéfiant qu'on remarque si peu le blasphème d'une telle prétention. L'idée d'un Dieu dont les intérêts allaient contre les miens propres aurait étouffé ma virilité au berceau, et fait de moi un esclave surmené avant l'âge de dix ans sans la spontanéité indomptable de la nature. » Sans cesse, chez James, le souci moral de l'oubli de soi est présent : son idée de Dieu n'en est qu'une des formes. « Cher ami, écrit-il, si les hommes pouvaient, même pour un moment, se sentir invisibles et inconnaisables à Dieu en tant qu'individus, tout serait fait. »

Un Dieu qui ignore les individus n'a plus rien du Dieu des théologies : il n'est plus qu'un symbole de la renonciation à soi-même; et l'esprit social étant le principe et la fin de tout, Dieu en est, on ne peut pas même dire la personnification, puisqu'il n'est pas personnel, mais l'expression métaphorique. « Dieu, dit-il, est ce qu'il y a de plus humble, de plus dénué de vie consciente ou personnelle; c'est le serviteur de l'humanité » : sa mission est de relever la nature humaine en la faisant plus sociable. « J'avoue librement, dit-il, que je n'ai pas le moindre respect pour un Dieu qui se suffirait à soi-même : n'importe quelle mère qui fait téter son bébé, n'importe quelle chienne

qui allaite sa portée présente à mon imagination un charme divin plus proche de moi et plus doux. » Channing déjà faisait son Dieu à l'image de l'homme vertueux : « Si nous le concevions, disait-il, sans les qualités que nous nommons chez l'homme vertus morales, ce serait notre devoir de détruire la piété » : c'est « la folie du bien » remplaçant « la folie de Dieu ». La vertu n'étant pour James que le dévouement à tous, il n'adore Dieu qu'autant que Dieu se dévoue aux hommes; il n'y a pas très loin de sa pensée à celle des premiers colons, selon qui le Seigneur était le Serviteur, en même temps que le Maître, de la nation. Du Vieux au Nouveau-Monde les rapports de Dieu à l'homme ont été un peu renversés : ce n'est plus l'homme qui est fait pour Dieu, c'est Dieu qui est fait pour l'homme. De là l'absence du blasphème en Amérique : on ne se révolte pas contre un serviteur « Nous n'avons, dit James, que de prudents égards pour un capitaliste, tandis que nous avons un respect désintéressé pour tout génie inventif ou productif *dont l'œuvre accroît la richesse de la race* ou *étend les liens de la sociabilité. De même* nous ne devrions point de respect à un Dieu oisif, qui *ne sacrifierait* ou *n'interromprait pas son indolence pour secourir les créatures.* Ce n'est pas assez de dire que nous ne le devrions pas respecter; nos cœurs nous inclineraient à détester l'indignité de son nom. Dieu n'a de titre à notre vénération qu'autant qu'il opère en notre nature un travail de relèvement. » Dieu est l'artisan du bien commun. « Quand l'Être parfait, dit-il, renonce à ce qu'il y a en lui d'absolu, et comme une personne sans privilège, comme un *honnête ouvrier*, consent à mériter auprès de chacun de nous ses titres à notre dévotion, il est

temps pour nous d'apprendre qu'un homme *n'est* que ce qu'il *fait*, qu'il n'y a pas de perfection chronique ou d'excellence possible soit pour l'homme, soit pour Dieu, et que la seule chance d'immortalité n'est pas dans une réserve ou une provision de bonté et de vérité, mais dans la vie intense et dans le caractère de chaque jour, dans l'usage pratique qu'on fait de son capital de bonté. » « C'est une chose aisée, dit-il, de trouver un Dieu des jours de fête, qui n'ait qu'à recevoir nos hommages pour une création achevée il y a des myriades d'années, et qui ne lui a coûté ni efforts ni patience, ni tendresse ni pensée, mais la simple émission d'un mot. Ce dont mon cœur a soif, ce dont ma chair et mes os crient le besoin, ce n'est plus un Dieu du dimanche mais un Dieu de tous les jours, un Dieu travailleur, imprégné de la poussière et de la sueur de nos appétits et passions, qui ne s'efforce pas d'enfler notre piétisme mais de purifier patiemment, laborieusement notre existence physique et morale.» « Qnand la religion décrit une création qui n'est qu'un caprice, qui n'implique pas une parcelle de ce travail honnête et de cette sueur nécessaires à toute besogne humaine, comme pour pétrir ou cuire une miche de pain, je refuse de reconnaître un Dieu si dénué de mérite humain, qui semble au niveau d'un simple charlatan. » Son Dieu est un Dieu du travail, du travail en commun, du travail pour tous, un Dieu très proche de l'artisan, très voisin de l'homme de bonne volonté, très familier à l'humanité solidaire; c'est le vrai Dieu d'une démocratie.

De même que Dieu est pour lui le symbole de la solidarité, Christ en est le révélateur. « La révélation

de Christ, dit-il, c'est l'avènement du cœur comme autorité suprême en matière de croyance. L'exaltation de Christ, c'est l'élévation de la nature humaine jusqu'à des dimensions universelles, qui en font la mesure de l'infini... Christ a identifié l'aspiration religieuse avec la délivrance de l'égoïsme particulier. » L'idée sociale chez James se subordonne l'idée de Christ comme l'idée de Dieu. C'est ce qui a fait dire à son fils [1] : « Je ne puis m'empêcher de croire que si mon père était né en dehors du monde chrétien, il aurait pu construire tout son système, tel qu'il est, sans insister presque sur Christ. » Mais il y insiste; il est bien américain, en ce qu'il reçoit ses pensées de la nature seule, mais leur symbole, de la tradition. « Je tiens, dit-il, la vie, la mort et l'ascension de Christ pour les seuls faits de l'histoire humaine qui ne soient pas en eux-mêmes illusoires ou décevants parce qu'ils sont les seuls sur lesquels se fonde une régénération de l'homme. » Le christianisme chez lui est une forme de la religion humanitaire. « Les hommes d'une culture spirituelle ou humanitaire, dit-il, deviennent très dédaigneux de tous les mérites divins qui ne sont pas en premier lieu délicatement et profondément humains. »

Il est peut-être le seul philosophe qui donne la sensation que la société ait été pour lui la seule réalité. S'il avait su composer et écrire, il eût été le prophète de la démocratie américaine. Il avait foi en elle comme en la mieux préparée à recevoir l'esprit social. « Il se fait dans cet hémisphère, dit-il, un changement providentiel... Malgré leurs défauts, le cœur et l'âme

1. William James, le grand psychologue américain.

du peuple américain sont d'une grande élévation. Il faut reconnaître que l'État américain est devenu le véhicule d'un esprit humain élargi. Vivant depuis de longues années parmi les gens simples de la Nouvelle-Angleterre, je suis frappé de la délicatesse naturelle et intérieure que je rencontre chez des personnes qui n'ont jamais joui des avantages extérieurs. Ils répandent autour d'eux un tel parfum d'humanité et d'impersonnalité qu'ils semblent de naissance faits pour le ciel. » Les États-Unis, dont il signale comme un symbole la devise *E pluribus unum*, lui semblent la Terre Promise de l'humanitarisme, et la raison humanitaire qu'il donne de sa foi en la République est la plus profonde qui ait jamais été énoncée. « Si la République, dit-il, est nécessairement la forme finale de gouvernement dont la Providence se sert pour instruire et façonner les hommes, c'est qu'après la République on ne peut réaliser aucune organisation *légale* de plus d'ampleur, aucune forme plus élargie de solidarité constitutionnelle et obligatoire : de sorte qu'elle ne peut faire place enfin qu'à une société spontanée, c'est-à-dire à une fraternité spirituelle et libre de tous les hommes, comme au développement suprême de la destinée humaine. »

# CHAPITRE XVI

## Le catholicisme sociologique.

« Je suis toujours pour le chien
qui traîne la charrette. »

(I. T. Hecker.)

L'américanisme n'est que l'introduction dans le catholicisme de l'esprit sociologique. Constitué vers 1840, il reçut sa morale de la philanthropie de 1830, et sa méthode, de la philosophie des Transcendantalistes, qui avait présidé aux mouvements humanitaires.

Ce fut avec Brownson qu'une philosophie catholique naquit aux États-Unis. Elle fut d'abord une sociologie : la foi en l'Église naquit de la foi dans le progrès social. Brownson, vers 1830, avait trouvé la paix de l'esprit, pour un temps, dans une sorte de positivisme; après avoir traversé quatre sectes, il avait « douté de tous les efforts en vue de l'autre monde » et « cherché une tâche à faire en celui-ci ». Une communauté agricole, *fondée par l'Écossais* Owen, l'avait intéressé aux *questions sociales*, et dans le journal *L'Avocat de l'Évangile il publia* un Credo dont voici les articles : « *Art. I. Je crois que* tout membre de la famille *humaine devrait être bien*

nête. Art. II. Je crois que chacun devrait être bienveillant à tous. Art. III. Je crois que chacun devrait faire de son mieux pour se procurer les vivres, les vêtements et le logement, et pour permettre à tous les autres de se les procurer de même. Art. IV. Je crois que chacun devrait cultiver ses ressources d'esprit pour s'ouvrir de nouvelles sources de joie et être à même d'aider ses frères au perfectionnement de la race humaine et à l'accroissement du bonheur humain. Art. V. Je crois que si tous les hommes servent Dieu selon ces principes, ils le servent autant qu'ils peuvent le servir. » C'est alors qu'il prit part à plusieurs mouvements sociaux, au profit des femmes, des nègres, des ouvriers, et qu'il préconisa l'éducation par l'État.

Benjamin Constant l'avait pourtant convaincu que chaque époque a besoin d'une foi concrète qui en symbolise l'esprit : mais il n'attendait la croyance nouvelle d'aucune des Églises constituées, il espérait une « Église de l'Avenir ». Un moment il compta sur Channing pour la créer, mais Channing lui-même l'annonçait sans oser la concevoir; il eût pu dire ce que Brownson disait de lui-même. « Je ne puis être que le saint Jean-Baptiste du Nouveau Messie. »

L'unitarisme de Channing et la philanthropie de Brownson se confondaient presque par l'esprit. Christianisme pour leurs disciples signifiait démocratie. Ils avaient un égal dégoût de toutes les religions qu'ils avaient approchées : ils en prévoyaient une qui ne ressemblerait à aucune de celles d'autrefois. Ce fut avec le dos tourné au passé, et avec les yeux levés vers l'avenir, que quelques-uns rencontrèrent le catholicisme et se confièrent à lui : mais ils gardèrent leur

attitude de vigies et, vers les destinées nouvelles, qu'ils n'avaient pas perdues de vue, le catholicisme américain les suivit.

Le souci du progrès politique fut la cause directe de la conversion de Brownson. Il fit avec le parti démocrate la campagne électorale de 1840, et la malhonnêteté de la lutte lui ôta sa confiance dans le vote populaire : il lut Aristote, étudia les constitutions de la Grèce, de Rome, de la Perse, conclut que l'ordre est la condition du progrès, et adhéra à la doctrine de la hiérarchie de Saint-Simon. « Il n'y a pas de liberté sans ordre, écrit-il, et pas d'ordre sans autorité. » Ce fut l'expérience politique qui le prépara à la discipline catholique. « Du conservatisme en politique, dit-il, j'allais passer vite au conservatisme en religion. » Ce ne fut pas le dogme qui le convertit, ce fut la portée civique du principe d'autorité.

Il ne rabattait rien de ses espérances réformatrices. Il complétait l'axiome : « Pas de liberté sans ordre » par l'axiome : « Pas de progrès sans liberté »; l'Église semble n'avoir d'abord été pour lui que la condition du progrès. Il ne prouve la révélation que par le progrès : rien, dit-il, ne se crée de rien, même en nous groupant nous ne pouvons devenir à nous seuls plus que nous ne sommes, et le levier qui nous soulèvera doit s'appuyer plus haut que nous : « De l'homme, dit-il, je n'obtiendrai jamais que l'homme; et s'il est au-dessous de ce que je souhaite qu'il soit comment le faire plus qu'il n'est en ne se servant que de lui. » Avec Pierre Leroux, « le plus grand philosophe français après Malebranche », il admet que toute croissance est l'assimilation de substances étrangères, et que l'homme ne peut progresser que par

quelque chose qui ne soit pas l'homme. Ainsi l'idée unitaire de progrès l'achemine à l'idée de l'intervention divine; et ce qui d'abord lui permet de croire à la révélation, c'est encore un état d'esprit unitaire, c'est le respect des grands hommes qu'il a reçu d'Emerson. « Je fis le pas décisif, écrit-il, quand je reconnus que la race humaine progresse par l'aide des hommes providentiels. » Leur action fut la première forme d'intervention divine qu'il conçut. Admettant une révélation par eux, il fut moins loin d'en admettre une par le chef vivant de l'Église. « Les non catholiques, dit-il, nient la libre intervention de Dieu; en affirmant les hommes providentiels, j'avais passé outre à cette difficulté : je n'étais plus un orphelin, à la merci des inexorables lois générales. » Il se convertit en 1844 : les *Hommes représentatifs* d'Emerson avaient paru en 1844. Il conte que d'une série de huit articles qu'il publia avant sa conversion, les deux premiers furent loués par les revues unitaires, les trois derniers par les revues catholiques. L'unitarisme fut le berceau du catholicisme américain. L'unitarisme, c'était la religion de l'humanité.

La victoire du catholicisme semblait à Brownson la victoire de la société sur l'individu. Le fond de la Réforme lui semblait l'exagération du moi; de la foi en la compétence personnelle il dérivait le subjectivisme de Kant, de Fichte, de Hegel, et le scepticisme qui s'en est suivi. A force de nier toute révélation hors de soi , on en venait, selon lui, à douter de toute réalité extérieure, le critérium de la vérité se réduisait au jugement individuel, et le monde se perdant en une image intérieure, le lien social s'évanouissait. Il en voulait à l'esprit de la Réforme de remplacer

sans cesse la réalité par le symbole : « C'est vraiment la chair et le sang du Seigneur que l'homme reçoit. Nous incarnons réellement la vie de Dieu en notre vie : elle est la même en tous ceux qui la reçoivent, parce que c'est une vie réelle, réellement vécue, non pas seulement désirée par le cœur. Et toute vie étant organique, l'Église n'est pas une association, c'est un organisme réel et vivant, le vrai corps du Christ, et la suite de l'Incarnation. » La victoire du réel sur le fictif, de l'objectif sur le subjectif, du fait social sur l'illusion individuelle : tel est le catholicisme de Brownson. C'est bien la religion d'un sociologue.

Plus sociologue encore fut le P. Hecker, son disciple d'avant et d'après la conversion. Par Brownson le catholicisme américain avait pris conscience de soi; Hecker en fixa définitivement l'esprit.

Il était né homme pratique; la relique qu'on garde de lui, dans la sacristie des Paulistes, est une horloge qu'il avait faite à douze ans, dans l'atelier de son grand-père. Dès dix ans il fut garçon boulanger; il conte que souvent « il embourbait sa voiture à bras dans la neige, et qu'une bonne âme lui donnait un coup d'épaule ». Un mois avant sa mort il disait d'un petit porteur de journaux, avec qui il s'était lié au coin de son église : « J'ai découvert qu'il a cinq petits frères et que sa mère est veuve : pauvre femme! elle m'a rappelé ma mère. » Il n'étudia pas, et « ne s'ouvrit à personne du désir qu'il en avait ». « Souvent la nuit, couché sur des copeaux devant le four de sa boulangerie, il se réveillait en sursaut; il courait sur les quais de l'East-River pour voir couler l'eau au clair

de lune, et errait au hasard comme sous le charme d'un appel irrésistible. « Qu'est-ce que Dieu désire de moi? » pensait il. Il resta toujours du peuple. « Je suis toujours, disait-il plus tard, pour le chien qui traîne la charrette. »

Sa première conception du Christ fut celle des démocrates chrétiens. Ouvrier boulanger, il se lia vers 1830 avec Brownson, et fit avec lui de la politique. « Les conclusions de Brownson, dit-il plus tard, faisaient du Christ le plus grand des démocrates, de l'Évangile le vrai programme démocratique. Nous ne voulions voir dans le christianisme qu'une institution sociale, nous laissions de côté la partie religieuse comme quantité négligeable. » Pour lui comme pour Channing le christianisme était une sociologie. Il compléta cette vue, mais ne la renia pas : c'était un de ces hommes qui ajoutent sans cesse à eux-mêmes et n'en retranchent rien, qui traînent avec eux tout leur passé; en 1887 il parlait de ses maîtres de 1830 avec autant de tendresse qu'autrefois; dans son organe catholique des derniers temps, il écrivait de Brownson : « Si l'on se demande pourquoi un homme né philosophe comme lui s'occupait ainsi de la solution des problèmes les plus pratiques en entreprenant d'abolir l'inégalité des conditions, il est facile de répondre que le vrai philosophe ne se retranche pas dans les questions abstraites. » Le catholicisme l'avait laissé sociologue. Ce milieu de 1830, dont il n'essaya jamais d'effacer en lui la trace, était le mieux fait pour le pousser aux croyances pratiques et le garder des illusions métaphysiques : Brownson, pour convaincre, ne comptait pas sur la logique mais sur l'action; il pensait que pour que la vérité descend

dans les esprits, il faut les « laisser vivre », et un jour qu'Hecker lui demandait : « Comment être sûr de la réalité objective des opérations de l'âme? » il lui répondit simplement. « Si vous n'avez pas atteint cette période de votre vie mentale, vous y arriverez dans peu d'années. »

On ne saurait trop insister sur ce fait, que ce fut l'esprit de Channing et des Unitaires, d'Émerson et des Transcendantalistes, qui conduisit Brownson et Hecker jusqu'aux portes de l'Église romaine. Vers ce temps, les plus libéraux des protestants avaient passé à l'unitarisme; et par défiance d'eux les sectes qu'ils avaient désertées tendaient à une réaction d'intolérance : l'unitarisme en se constituant avait comme monopolisé pour un temps ce goût de conciliation dont la diffusion au siècle précédent lui avait permis de naître; et ce fut pour les Églises établies, sous l'inspiration anglaise, une période de recul : aussi parurent-elles à Hecker un élément de discorde, et le dégoût de l'orthodoxie protestante l'aurait jeté hors du christianisme sans l'abri large et paisible qu'il rencontra parmi les disciples de Channing et d'Émerson. Ce mépris pour l'orthodoxie n'avait que des causes sociales. « Il connaissait les misères, dit son biographe le Père Elliott, par un contact personnel. Les difficultés qui le troublaient étaient presque exclusivement sociales. S'il commençait à mettre de côté le christianisme, c'est parce que le protestantisme orthodoxe, seule forme de religion qu'il connût, n'offrait rien qui correspondît aux prétentions et aux besoins de la société telle qu'il la concevait. Le Christ du protestantisme n'apportait aucun élément de cohésion à l'humanité : une reli-

gion anti-sociale, et dissolvante par l'action de ses forces contraires, ne pouvait contribuer à résoudre les problèmes sociaux. »

L'esprit d'Émerson lui révéla un Christ tolérant, réformateur, humain. Son maître Brownson a résumé ainsi les sentiments de l'école : « Je *ne croyais qu'à l'humanité.* Le seul Dieu que je reconnusse était le divin dans l'homme, la divinité dans l'humanité, identique en Dieu et en l'homme. Je posais Jésus-Christ comme l'homme modèle; je croyais pouvoir me comparer à lui, *en tant que réformateur social.* Je prenais son nom et *me disais chrétien* parce que comme lui je m'efforçais d'établir un nouvel ordre de choses. » Tel fut le Christ d'Emerson. « *On ne saurait trop tenir compte*, remarque le Père Elliott, de l'influence qu'il exerça sur l'esprit et le caractère du jeune Hecker. Le Christ du protestantisme l'avait rebuté, et voilà que le Sauveur lui était révélé comme une grande personnalité, très humaine il est vrai, mais le plus parfait spécimen de notre race. *La nature humaine est bonne et tous les hommes sont frères*: telle était, selon le Dr Brownson, la thèse du Christ; et Hecker embrassa *l'apostolat social* avec tant d'ardeur qu'il put *lui tenir lieu de religion pendant plusieurs années.* » Ce fut avec les amis de Brownson qu'il goûta du communisme à Brook-Farm : comme boulanger, il s'y chargea de faire le pain. « La communauté, dit son biographe, était une protestation énergique contre l'égoïsme. Elle laissa en lui des traces ineffaçables; les éminentes qualités de ces doux réformateurs confirmèrent sa propre foi en la bonté naturelle de l'homme. » Un phalanstère de philosophes, dédaigneux de tous dogmes, et récoltant leur

blé de leurs mains, tel fut le berceau du catholicisme américaniste.

Quand plus tard Brownson, converti, le guida vers l'Église romaine, elle le frappa par son « harmonieux ensemble d'unité », et ce qui d'abord « l'y attira invinciblement fut la fraternité universelle ». Il partagea l'espoir de Brownson qu' « en répudiant tout essai d'élever une autre Église le protestantisme avec le temps inclinerait naturellement vers le catholicisme, de sorte que l'unité se ferait ». C'était un point de vue tout social : ils choisissaient, pour consommer l'unité, l'Église qui en semblait la plus voisine.

Le sens de la solidarité humaine, qui venait de lui faire faire le premier pas vers Rome, lui fit aussi faire le dernier. Un moment il se sentit glisser à l'illuminisme : « Qu'avez-vous à nous révéler? » lui demandait Ripley; mais il s'effraya d'une voie qui l'écarterait des autres hommes. « Je fus forcé, dit-il, de choisir un guide sous peine de tomber dans le fanatisme le plus extravagant. » Un accès de foi dans le végétarianisme, par lequel il venait de passer, le fit douter de son bon sens. « Je faillis devenir, dit-il, le pire des originaux. » Son instinct social s'effraya de ses inspirations particulières. Comment unir à la folie qui fait vivre *pour* les autres la sagesse qui fait vivre *avec* eux? Ce problème de morale pratique fut décisif pour le jeune Hecker. Il lui sembla que l'Église le garderait d'un individualisme suspect. « Chez lui, dit le Père Elliott, l'examen de la religion ne fut que la recherche d'un critérium extérieur qui garantît la validité des inspirations de Dieu en lui et le mît *en rapport avec ses semblables*. « Il ne faut pas vivre de

rêves, lui écrivait Brownson : votre dévouement doit être *réglé et dirigé par la discipline* de l'Église. Vous ne pouvez être anglican : il faut donc être *un catholique ou un mystique* : votre croix est de *vaincre en vous la tendance au mysticisme.* » Le catholicisme fut pour Hecker une discipline sociale.

Quand Brownson écrivait cette lettre, il était déjà converti; sa phrase est décisive : Hecker devint un catholique pour ne pas être un mystique. Il voulut *discipliner son dévouement.* Il ne jugeait action que l'action réglée pour la société et par la société. Après sa conversion, en 1844, il écrit : « J'ai commencé d'agir; mon union à l'Église catholique est mon premier acte réel et vrai, et l'avant-coureur de beaucoup d'autres. Jusqu'ici je ne voyais ni ne sentais sur quel terrain agir avec suite et sécurité : je le sais maintenant et sur cette base j'édifierai ma vie. Un acte vrai donne passage à dix autres. »

Il crut que l'Église aiderait son action : directement, en l'encadrant, et indirectement, en lui ouvrant libre champ par le fait même qu'elle le contrôlait : ce n'était pas là une subtilité psychologique, c'était l'impression naïve d'un homme pratique : du jour où il sentit l'Église le surveiller, il respira de n'avoir plus à s'épier lui-même, et il se livra aux inspirations dont il s'était défié, enhardi de toute la prudence de ses chefs. « Pour distinguer, dit-il, si les mouvements intérieurs viennent ou non de l'Esprit saint, il faut avoir recours à l'autorité de l'Église. Cette règle *pare à tout danger*, et avec elle l'âme peut *marcher, courir, ou voler à son choix*, en toute sécurité et parfaite liberté, dans les voies de la sainteté. » C'est l'affranchissement par la discipline. L'esprit d'action

mporte le goût d'une règle commune, parce que ule une règle commune fait trouée parmi les tâtonments et les doutes des individus. Quand après sa nversion Hecker passa par des inquiétudes, par s désirs de pèlerinage à pied jusqu'à Rome, il alla ouver l'évêque de New York, qui le remit dans la ie droite. « C'est ici, dit son biographe, qu'apparaît beauté de l'Église catholique : elle indique un terprète extérieur comme critérium nécessaire de nspiration divine. Les anciens moines avaient ison de dire que les inspirations du Saint-Esprit et ntelligence de ces aspirations sont choses très fférentes. Le P. Hecker, qui était appelé à défendre énergiquement auprès de ses compatriotes cette nion indispensable d'une direction extérieure avec appel intérieur, devait sans doute en éprouver luiême le besoin et être l'exemple vivant de son efficacité. L'appel de Dieu avait beau être puissant : il emeura obscur jusqu'au moment où les conseils de gr Mac Closkey se trouvèrent en harmonie avec et appel. » L'autorité catholique, en face de la fanisie mystique, lui apparut comme l'élément imperonnel, rationnel, qui ordonne les inspirations en ctions et subordonne l'individu à la société. Il dmira la convergence obligatoire des efforts partiuliers en un effort commun, dont l'obéissance est la arantie, et dont l'organisation est le symbole.

Dans l'Église seule il crut consommer cette unité e tout l'être par l'action, dont parle Emerson. « Une tion, dit Emerson, est la perfection de la pensée. ne action bonne semble remplir l'œil et avoir un n avec la nature entière; » et le Père Hecker écrit, u avant sa conversion : « Vous dites : travaillez.

Oui, mais comment? Comme les autres? Ce n'est pas là pour moi le travail... Je suis emprisonné en esprit: qu'est-ce qui emprisonne? Qu'est-ce qui est emprisonné? Qui peut le dire?... Il me faut faire œuvre vivante devant Dieu. Je veux *que mon travail soit un sermon*, chaque mouvement de mon corps une parole, *chaque acte une maxime*. Ma tête, mon cœur, mes mains doivent être une trinité dans l'unité, un accord dans l'unisson. Mon cœur ne peut être dans le ciel si ma tête et mes mains sont en en enfer. Il me faut sentir que dans tout ce que je fais j'édifie le royaume de Dieu. »

Il fut un type du prêtre homme d'action. Il admirait Léon XIII pour sa politique; comme lui il avait une prédilection pour saint Thomas : « Il n'y a pas d'écrivain, dit-il, plus satisfaisant pour la solution des problèmes intellectuels pratiques de notre temps; au XIII[e] siècle est née une civilisation nouvelle, et c'est saint Thomas qui a eu à ajuster, et à ajuster pratiquement, les principes de la religion révélée mais surtout de la religion naturelle, aux aspirations des âmes dans la société moderne. » Son goût des vertus toutes pratiques, sa tendresse pour les artisans, les ouvriers, se marquent dans son culte pour saint Joseph, qu'il appelle « le Saint de notre siècle ». « saint Joseph, dit-il, resta dans le monde, et sut y trouver Dieu. Il sanctifia son travail en mettant Dieu dans son atelier... Notre siècle n'est pas un siècle de martyrs, d'ermites, de moines... Ce ne seront vraisemblablement plus là les types dominant de la perfection chrétienne. Nos contemporains vivent dans leurs marchés bruyants, dans leurs comptoirs, leurs ateliers, leurs foyers, dans toutes les situations variées

qui forment la société humaine, et c'est là qu'il faut introduire la sainteté. Il faut que ces devoirs et ces circonstances deviennent autant d'instruments de sanctification, car les difficultés et les obstacles de notre temps sont ce qui forme notre caractère. » Le P. Hecker lui-même éleva l'activité jusqu'à la sainteté. Sans perdre sa physionomie d'homme d'affaires il se transfigurait en saint. « Je l'avais d'abord rencontré sur un bateau, dit un voyageur, sans son costume religieux, et je l'avais pris d'abord pour quelque commerçant ou patron yankee. Puis quand la conversation tomba sur des sujets religieux et qu'il s'anima, je n'oublierai jamais comment disparut tout ce qu'il pouvait y avoir de trop yankee dans son physique. Son visage se transfigure à tel point qu'un artiste eût pu le prendre pour modèle d'un saint François-Xavier, se faisant tout à tous, au milieu des rudes marins qui l'entouraient. »

La fin de l'action pour lui fut la fin de la joie. En 1871, sa santé se brisa, et il dut chercher le repos en Europe. « Privé de tout ce qui m'intéressait, écrit-il, banni de ma maison et de mon pays, isolé de tout, les portes du ciel fermées pour moi, je me sens écrasé de tristesse et réduit en poussière. » En vain s'essaie-t-il aux joies mystiques de la maladie ; le goût de l'action reste le plus fort. « Je réfléchis, écrit-il, que pour la purification de l'âme cette obscurité, cette désolation sont nécessaires : mais pas une goutte de consolation n'arrive jusqu'à mon âme. » C'est alors qu'inconsolable de sa force perdue il se repent de ses austérités de jeunesse, et il crie à ses amis. « Modérez-vous ! rappelez-vous les regrets de saint Bernard, d'avoir été trop vite dans cette voie. » C'est le remords

de sa santé sacrifiée qui a inspiré au P. Hecker sa défiance des mortifications. « Vous ne saurez qu'au ciel tout ce que j'ai souffert, » dit-il un jour à un ami. « Se voir arracher l'œuvre de sa vie, écrit son biographe, était pour lui ce qu'est pour un amputé la perte d'un membre, dont la privation le fait encore souffrir dans chaque muscle, chaque os, chaque nerf. »

Quand sa torture s'apaise, c'est que la pensée de quelque action nouvelle vient le rafraîchir. Quatre mois de voyage sur le Nil, qui « physiquement eurent pour lui une valeur incalculable, restèrent, dit-il, parmi les plus riches de toute sa vie » : c'est qu'ayant ressaisi un peu de force, il se ranimait à imaginer un apostolat nouveau; il semblait pressentir les missions du cardinal Lavigerie : « Il s'intéressait vivement aux Mahométans. Leur prière publique, leur promptitude à accueillir l'idée de Dieu et de l'éternité, et pourtant leur stagnation si frappante, lui inspiraient de vastes réflexions. Comment convertir ces indolents contemplatifs? Quel type de catholicisme réussirait le mieux en Orient, et comment le concilier avec les traits caractéristiques du catholicisme occidental? Autant de questions qui occupaient incessamment son esprit. » Une tournée par les villes thermales d'Europe lui apporta quelque joie. « Mon temps, écrivait-il, n'est pas mal employé; les personnes que j'ai rencontrées sont les meilleurs éducateurs; rien de tel pour rectifier le jugement et élargir le champ de la pensée. » C'est que dans cette enquête à travers l'Europe une arrière-pensée d'action, encore, le soutenait. « Il avait l'esprit tout préoccupé des problèmes religieux qui se posent en Europe, et la pensée de Paulistes euro-

péens s'empara de son esprit. Il n'était pas éloigné de croire que Dieu voulait se servir de sa maladie pour inaugurer ce mouvement. » « On fera appel, écrit-il lui-même, à des hommes capables de cette universelle synthèse de la vérité qui permet de résoudre les problèmes, d'éliminer les antagonismes, de se rencontrer avec les grands besoins de notre époque. » Ainsi son voyage de repos ne lui devenait un remède que quand il l'occupait à des pensées d'action.

Comme Emerson, comme Henry James, comme tous les philosophes de l'action, Hecker a foi en la nature, source de toute vigueur et de toute grâce. En 1857 il publia son livre des *Aspirations de la nature*. « La nature humaine, dit-il, est l'unique donnée. C'est sur les éléments essentiels de la nature humaine que la religion, surtout en ce pays, doit élever les fondations de son temple.... La marque de sa divine origine, c'est qu'elle accueille tous les besoins honnêtes de toutes nos facultés : une religion doit s'adapter à l'ensemble de la nature de l'homme. » Contre les calvinistes qui ravalent la nature, il va jusqu'à citer Channing. Il déclare que « la vraie religion doit regarder d'un œil ami les sincères efforts de M. Emerson, parce qu'ils créent une base pour la croyance ». Il le justifie de son orgueil même, comme d'une réaction contre l'avilissement calviniste. « L'homme est et ne peut être que bon, doué de la raison, qui tend au vrai, et de la liberté qui tend au bien; si la raison embrasse le faux, c'est sous l'apparence du vrai; si la volonté goûte le mal, c'est sous l'apparence du bien. » La Chute « n'a laissé en l'homme aucune qualité mauvaise » et « le catholicisme embrasse tout l'esprit humain, accepte toute vérité,

accueille tous les instincts ». Il fait siens les mots de Channing : « La religion prend toute notre nature sous sa garde, et avec une maternelle tendresse, elle ménage les contentements inférieurs comme les plus hauts. C'est la fausse religion qui mutile l'âme ». Après avoir entendu le *Domino noir* d'Auber, et reconnu le pouvoir de la musique, il s'écrie : « Si l'Église ne va pas au-devant des vrais besoins de l'humanité pour les satisfaire, elle doit s'en prendre à elle-même de ce que les hommes recherchent les divertissements profanes. Et c'est parce que l'Église n'a pas fait son devoir qu'il s'est formé tant de sociétés laïques de réforme, de tempérance, etc.... Elle pourvoit au salut de l'âme par des moyens spirituels, tels que la prière, la pénitence, l'eucharistie et les autres sacrements : il lui faut maintenant pourvoir au salut et à la transfiguration du corps par des sacrements terrestres. » « Je préfère la faim du corps à celle de l'âme, dit-il ailleurs, mais je ne veux endurer ni l'une ni l'autre, car j'ai confiance dans la plénitude de la vie. Je voudrais être Platon pour l'amour, Zénon pour la possession de soi-même, Épicure pour l'esthétique. » Orphée sur les murs des Catacombes lui semble le symbole du christianisme; rappelant que les premiers chrétiens n'ont pas détruit mais sanctifié les temples païens : « L'Église, dit-il, traite de même la nature humaine »; et jouant sur le mot catholique qui en anglais veut dire encore universel : « La catholicité, dit-il, embrasse l'âme tout entière, accueille toutes les vérités, tous les instincts. »

# CHAPITRE XVII

## Le catholicisme anglo-saxon.

« Les races qui ont une aptitude naturelle à goûter la liberté fourniront à l'Eglise les esprits directeurs de l'avenir. »
LE P. HECKER.

Dès son développement aux États-Unis, le catholicisme y fut ce qu'y avaient été toutes les religions protestantes : une forme du patriotisme. Ses premiers prêtres comprirent que ce qu'il lui fallait d'abord conquérir, c'était le droit de cité et ses lettres de naturalisation; ils eurent le tact d'en faire une Église nationale. Chévérus, premier évêque de Boston, que la Révolution avait exilé de France, fit une place pour sa religion dans la Nouvelle-Angleterre en y prenant rang comme citoyen. Quand les Assemblées législatives revisèrent le serment civique, elles adoptèrent sa rédaction; et quand le président Adams visita Boston, les deux plus hauts sièges au banquet furent pour lui et pour Chévérus. Ses qualités civiques, ses visites aux Indiens, ses secours à toutes les sectes dans une épidémie, ses efforts en faveur de l'instruc-

tion publique firent dire à Channing qu'aucun ministr de la Nouvelle-Angleterre ne se risquerait à se com parer à lui, et lui valurent les souscriptions même de: protestants et du président Adams quand il quêta pour une église catholique.

Toutes les sectes aux États-Unis se justifient par leurs services publics, et l'Église catholique a compris qu'elle n'aurait sa place dans cette grande démocratie que si elle y avait son rôle. Il était tout indiqué: c'était de former comme une avant-garde pour recevoir le premier choc de l'immigration; d'accueillir les millions d'exilés qui viennent des vieux pays catholiques, d'encadrer dès le débarquement leurs masses flottantes et ignorantes, de les gouverner par la foi avant qu'ils sachent se gouverner par la loi, d'être en un mot, autour des ports d'immigration comme une tentacule avancée et comme un grand organe digestif capable d'assimiler les éléments étrangers avant de les reverser dans la nation. C'est par son rôle de civilisatrice provisoire que l'Église catholique s'est imposée au respect du grand public. « Nous sommes heureux, dit la revue protestante *l'Union chrétienne*, que l'Église congrégationnaliste de Washington ait refusé son local pour une conférence contre l'Église romaine; les protestants ont mieux à faire que d'encourager une croisade contre une Église qui, quelles que soient ses erreurs, maintient la loi de Dieu, proclame l'Évangile de Christ, et fait plus que toutes les autres ensemble pour donner une sanction à la conscience et à la morale dans certaines classes nombreuses de notre population. Si l'Église catholique était renversée par une autre cause que par la substitution d'une foi plus libérale et plus intelli

génie, le [illegible] latin, [illegible] rendre hommage [illegible] social, pour ne pas être [illegible] cette qualité [illegible] américains, et le P. Hecker lui-même [illegible] s'en félicite [illegible] monde aiment mieux [illegible] d'accord que d'attaquer [illegible] d'insister sur les [illegible] qu'anti-catholiques.

Le catholicisme du P. Hecker est national autant que social. S'il avait hésité avant d'entrer dans l'Église, c'est qu'elle semblait formée d'éléments étrangers ». « Le catholicisme, disait-il alors, n'est pas national, il ne vit pas [illegible] de nos besoins, il n'est pas en pleine sympathie avec les dispositions et l'expérience de notre peuple ». Du jour où il l'adopta, il rêva d'en faire la religion de l'Amérique, dans l'intérêt de son pays plus encore que de l'Église : politicien presque à la façon de Bossuet, il entrevoit dans l'unité religieuse l'achèvement et la garantie de l'unité politique : « Un peuple, dit-il, ne devient une nation, n'agit comme un seul homme, ne déploye son vrai génie et son extrême force que quand il n'a plus qu'un cœur et une âme, religieusement comme politiquement »; et il appelle de ses vœux, dans une phrase dont l'ambiguïté lui échappe, « *une religion dont les limites se confondent avec celles de notre territoire*, et dont l'esprit s'harmonise avec celui de nos institutions libres ».

Le P. Hecker semble juger les catholiques par leur civisme plus que par aucune autre vertu. En rendant

compte d'une *Vie* de l'archevêque Hughes, il regrette un chapitre sur son rôle public, « qui eût pu être le plus important du livre ». « L'archevêque, ajoute-t-il, ne voulait pas seulement être l'organe d'une organisation religieuse : il voulait l'être sur le terrain de la liberté politique et de l'esprit de justice américain : il voulait être l'organe de la pensée américaine. » Un jour qu'un jeune prêtre, de retour de Rome, disait sa hâte d'y retourner, parce qu'aux États-Unis il n'avait pas le temps de prier, le P. Hecker s'indigna. « Ne soyez donc pas si enfant, lui dit-il; regardez autour de vous, voyez tout le bien que vous avez à faire; ne vaut-il pas mieux rendre à Dieu, ici en votre pays, ce qu'il a fait pour vous, que d'aller sucer vos pouces à l'étranger? Quel nom donnez-vous à ce genre de piété? » « Le sage reste chez lui, » avait dit Émerson.

Dans une circonstance solennelle l'Église d'Amérique a affirmé son attachement à la République américaine ; c'est en 1887, quand le cardinal Gibbons prit à Rome possession de son église nominale. « L'Église, dit-il, a souvent lutté pour l'existence partout où le despotisme a jeté son ombre, comme une plante à laquelle on retranche le soleil béni du ciel, mais dans l'atmosphère pure de la liberté, elle fleurit comme la rose. » Et commentant ce discours du cardinal Gibbons à Rome, le P. Hecker écrit : « Il rappelle Benjamin Franklin, champion de notre cause en Europe. Comme Franklin, le cardinal américain remplit la mission, sinon officielle, du moins morale, de représenter l'Amérique devant ces monarchistes d'Europe qui nous soupçonnent et qui n'apprécient pas nos institutions. Le cardinal veut être reconnu comme un représentant de l'Amérique, où qu'il puisse

être, à Rome, Paris, Madrid, Berlin ou Londres. » C'est comme « représentant de l'Amérique » que Mgr Gibbons avait remercié le Saint-Père de son cardinalat « au nom aussi de tous nos frères dissidents d'Amérique qui, sans partager notre foi, ont montré qu'ils ne sont pas indifférents mais profondément sensibles à l'honneur que reçoit notre commune patrie ».

Le catholicisme d'Amérique n'est pas seulement américain, il est anglo-saxon. De la fierté nationale il glisse à l'orgueil de race. L'orgueil de race aux États-Unis est presque un fondement du civisme et une pierre de touche du patriotisme; les familles émigrées s'américanisent par le mépris de leur origine. L'égalité des races, que l'Église catholique est la seule dans le monde à proclamer, répugne à l'esprit américain. Sur ce point, c'est l'idée américaine, et non l'idée catholique, qui a inspiré le P. Hecker; son patriotisme a en cela un peu infléchi sa religion. Il semble avoir reçu des colons puritains la croyance biblique que sa nation est l'élue de Dieu et a charge de la cause divine. La fierté de race, qui était passée du protestantisme dans le civisme américain, est passée de là dans le catholicisme. Hecker crée l'Église romaine anglo-saxonne. Il semble sonner de loin la conquête de Rome. C'est l'impérialisme au sein de l'Église. « Ce qui domine, dit-il, la politique de Léon XIII, c'est qu'elle est intellectuelle, comme celle de Pie IX était sentimentale; l'effet le plus immédiat s'en fera sentir sur les catholiques eux-mêmes, car l'intelligence exige la liberté : aussi les races qui ont une naturelle aptitude à goûter la liberté dans les relations générales de la vie fourniront-elles

sans doute à l'Église les esprits directeurs de l'avenir. » « Il croyait, dit son biographe, que la race latine a glorieusement couronné son œuvre par le concile du Vatican, et que le temps est arrivé d'apeler la race teutonique à développer ses forces dans la vie intérieure de l'Église. » « Si j'étais Celte, dit-il un jour en souriant, je me résignerais plus volontiers à mourir, mais je suis de la race qui s'acharne à vivre. »

Sa théorie des races se liait à sa doctrine du Saint-Esprit : l'Esprit agit doublement, par les inspirations, et par l'autorité ecclésiastique, qui les juge; dans l'âme il est vivificateur et sanctificateur, dans l'Église il est interprète; ainsi se complètent l'une l'autre la liberté et l'obéissance. Pour fonder l'autorité, qui doit interpréter l'Esprit, il a fallu le génie latin, organisateur, et le concile du Vatican en a achevé l'œuvre; mais l'obéissance une fois assurée à jamais, l'ère de la liberté s'ouvre; l'interprétation hiérarchique une fois affermie, l'enthousiasme personnel n'a plus à craindre ses propres écarts; « les décrets du concile ont mis fin, dit Hecker, à toute controverse sur l'autorité : la conséquence, c'est que la force individuelle doit désormais tenir autant de place dans le catholicisme que la force hiérarchique ». L'esprit de soumission met en liberté l'esprit d'initiative; le temps est venu de l'indépendance et de l'inspiration, ferments de la rénovation sociale; c'est l'âge du génie saxon qui commence.

Le patriotisme de l'Église américaine a été mis à l'épreuve. C'est en américanisant les fidèles qu'elle en perdu plus de la moitié : en les familiarisant avec la ıgue, les lois, les mœurs de leur nouveau pays, elle

a hâté leur désertion vers le protestantisme ou vers la libre-pensée. D'après le chiffre des immigrants, les catholiques aux États-Unis devraient être plus de 25 millions : ils sont 10 millions. On s'est alarmé d'un tel déchet, et on en a cherché le remède dans la formation d'Églises de langues diverses, qui en vivifiant chez les Allemands, les Italiens, les Irlandais ou les Français le souvenir de leur pays natal, les eussent par là plus fortement retenus dans leur religion d'origine. En 1890 commença, pour le partage de l'Église d'Amérique en Églises dites nationales, un grand mouvement qui du nom de son fondateur, le député allemand Cohensly, fut appelé Cohenslisme. Mais Monseigneur Ireland et tout le haut clergé avec lui affirmèrent résolument l'unité de l'Église d'Amérique : là où il ne doit y avoir qu'une nation ils ne voulaient qu'une Église nationale. « Nous ne voulons pas plus en Amérique, disait-il, d'un nationalisme allemand que d'un nationalisme français ou irlandais. » De chaque catholique l'Église veut faire un Américain, même au risque de préparer en lui un protestant. Le loyalisme envers le pays passe même avant le dévouement à la foi.

De là, les conflits entre le haut clergé et les Canadiens français des États-Unis. En 1884, monseigneur Hendricken avait nommé un prêtre irlandais à la paroisse française de Fall-River; une délégation de paroissiens alla lui présenter respectueusement une requête, priant Sa Grandeur de nommer un curé canadien-français. Il ne s'agissait pas, comme dans la pétition allemande, de constituer une Église étrangère, mais de laisser à une simple paroisse un prédicateur de sa langue. L'évêque excommunia les péti-

tionnaires, fit déconsacrer l'Église, déclara que dans dix ans tous les Canadiens parleraient anglais, et qu'on n'aurait plus besoin de s'occuper de nationalités diverses. Pendant des mois, alors, des journalistes ou des avocats canadiens firent presque office de prêtres, assemblèrent les paroissiens chaque dimanche à l'heure des offices, les exhortèrent à ne pas entrer dans une église de langue anglaise, et pendant des mois une population dévote se priva de la messe plutôt que de renoncer à sa langue, jusqu'à ce qu'à Rome la congrégation de la Propagande eût donné tort à l'évêque. Conflit multiple, toujours renouvelé. Tantôt c'est monseigneur Ireland qui supprime le français dans les écoles du Minnesota; tantôt c'est un évêque qui donne aux Canadiens un prêtre de France ou de Belgique, pour qu'un clergé étranger les prépare à recevoir un clergé irlandais. Et les évêques pourtant savent que parmi les Canadiens le maintien de la langue est la sauvegarde de la foi; comme prêtres ils ont confiance dans le français, comme citoyens ils s'en défient : ils sont citoyens avant d'être prêtres; le devoir civique sera toujours pour eux plus impérieux que le devoir chrétien. Il n'y a pour les Canadiens qu'un moyen de les réconcilier au français : c'est de leur prouver qu'il n'est pas un élément de désorganisation ou d'indifférence civique, mais un un instrument de loyalisme et de vertu politique; leur paix religieuse dépendra de leurs qualités sociales. L'Église catholique aux États-Unis est avant tout l'Église d'Amérique.

# LIVRE V

## L'ESPRIT POSITIF DANS LE CHRISTIANISME CONTEMPORAIN

---

## CHAPITRE XVIII

### Le crépuscule des dogmes.

> « On insistait sur les moyens ; on n'insiste plus que sur la fin. »
> (*La Bannière Presbytérienne.*)

Le positivisme des Églises contemporaines procède de l'unitarisme. L'unitarisme existait depuis 1750, inconscient de lui-même, et on pourrait dire que sous forme d'indifférence dogmatique il avait toujours existé, quand vers 1815 une sorte d'orgueil intellectuel introduisit aux État-Unis quelque chose de la scolastique anglaise : c'était une mode importée, une de ces infiltrations d'Europe qui menacent sans cesse l'originalité américaine. Channing se leva ; il maintint l'esprit national. Il groupa une secte dont la mission était de condamner les sectes et dont le seul dogme était de n'en pas avoir. Après toute une vie de prédication évangélique il fit reculer, sans retour

possible, semble-t-il, le dogmatisme venu d'outre-mer.

L'unitarisme comme secte n'a pas grandi, et ne devait pas grandir; il ne fit pas de prosélytisme; c'était une secte qui ne voulait pas exister en tant que secte. Il niait toute barrière entre Églises : son influence s'exerça en dehors et au-dessus des limites des sectes. C'était un groupe dont la mission devait être non de faire concurrence à d'autres groupes, mais de leur inspirer à tous, par sa seule présence, une tendance nouvelle, qui n'était que la vieille tendance nationale. L'esprit des Unitaires ou unitarisme, n'était que l'esprit de tolérance; dès 1830 on en pouvait prévoir la diffusion; un journal du temps n'en explique la lenteur à se répandre que par des rivalités de personnes : « Sans l'existence d'une secte unitaire, écrit-il, il n'y aurait pas d'obstacle, dans un peuple libre, intelligent et curieux comme le nôtre, à une prévalence rapide et universelle de l'Unitarisme lui-même. » Ce fut en étant aussi peu que possible une secte que l'école de Channing élargit son influence indirecte jusqu'à modifier toute la pensée américaine. Aujourd'hui l'Église des Unitaires végète en tant qu'Église propre : mais elle a rendu un peu unitaires toutes les autres Églises. Elle est comme une cellule qui ne se dessèche qu'après avoir vivifié de sa substance les cellules voisines. L'esprit évangélique, chassant l'esprit dogmatique, a pénétré peu à peu toutes les sectes. « Quand nous lisons dans les brochures de controverse d'il y a un demi-siècle, dit l'historien Ellis, les affirmations absolues des orthodoxes, selon qui les révélations sublimes de l'Évangile sont de moins de poids dans les balances de la foi que les

dogmes de Calvin, — puis quand nous nous tournons vers les pages des éminents orthodoxes d'aujourd'hui, nous restons stupéfaits du changement. »

L'histoire du libéralisme religieux en Amérique comprend deux phases : celle du libéralisme inconscient et celle du libéralisme philosophique. Le premier date des origines ; il a pour causes les besoins du peuplement, du commerce, de la guerre ; c'est une indifférence aux doctrines et un accord par le silence. Au XIX[e] siècle il trouve en travers de lui un dogmatisme d'importation : d'inconscient il devient conscient, et de muet, propagandiste ; en face d'un dogmatisme militant, il ne peut plus faire le silence ; obligé de se définir pour s'exprimer, il trouve et formule son principe, qui est la souveraineté de la morale. Au lieu du mutisme sur le dogme, c'est la subordination réfléchie du dogme. De négatif, le libéralisme est devenu positif.

Ce qu'il y avait eu dans la nation de tolérance inconsciente servit la tolérance réfléchie : les novateurs étaient portés par la tradition. Aujourd'hui, les deux libéralismes persistent ; ils ont créé deux tendances, l'une négative, l'autre positive, l'une qui est de taire le dogme, l'autre qui est de le plier à la morale humaine.

La seconde des deux tendances, la plus intellectuelle, est celle, aujourd'hui, des congrégations unitaires. « Les doctrines théologiques, écrit un de leurs ministres, doivent être soumises à la pierre de touche de la morale. Celles qui contredisent ce qu'il y a de meilleur dans l'idéal moral d'aujourd'hui doivent être rejetées ». « C'est une méthode qui simplifie la théologie. » « Le vrai chrétien, ajoute-t-il, se soucie

peu que ses pensées s'arrangent en un système métaphysique. Il se contente d'une foi simple en la bonté éternelle, pour le fortifier et le soutenir dans ses efforts les meilleurs. » « Nos ministres, dit-il encore, citent plus volontiers les poètes qui ont prêté l'oreille au flux intime des choses que les métaphysiciens. Ils sont de l'avis de Milton, à qui notre sage et grand poète Spenser semble un meilleur maître que Scott ou Thomas d'Aquin. » L'Église unitaire divinise l'homme, et fait la conscience humaine seul juge de toutes croyances. « Le christianisme, écrit un autre de ses ministres, a été le culte d'un homme divin. Dans une grande partie de l'Église il est le culte de la femme divinisée et d'un groupe de héros et de saints à demi divins. Parmi les Libéraux de toutes sortes, la tendance est de supposer ou d'affirmer la divinité de la nature humaine plutôt que de nier celle de Jésus. La différence entre le christianisme considéré comme religion et les formes du paganisme est toute dans cet élément humain. » C'est la doctrine de l'anthropomorphisme moral. « En tant que religion, je ne dis pas en tant que théologie, le christianisme est essentiellement humanitaire. Il sanctifie la nature humaine. Il se dévoue au service de la race humaine. Dès lors, que dirons-nous d'une organisation dont la fin est la plus haute culture de l'esprit, la plus noble moralité selon la conscience, le plus large bien-être et la plus juste justice dans l'État? L'âme ou l'Église qui se dévoue à l'humanité est chrétienne dans le sens le plus profond du mot. Si l'on veut dire que l'Église d'aujourd'hui n'est pas chrétienne dans sa théologie, nous répondrons que c'est matière d'opinion, que les docteurs en font leur affaire et que peut-être ils régle-

ront la question. Si nous savons préserver la religion qui a inspiré l'âme humaine dans ses actes les plus divins, nous aurons peut-être la chance de trouver une théologie qui s'y accorde quand nous en saurons un peu plus sur Dieu et l'homme. »

Les Unitaires mettent aujourd'hui une coquetterie à raisonner leur libéralisme; mais ce qu'ils ont surtout communiqué aux Églises voisines, c'est l'autre forme de la tolérance, toute pratique et toute silencieuse; ils ont renoué autour d'eux la vieille tradition américaine d'une religion muette sur le dogme.

Ils voulaient soumettre la dialectique à la morale: ils l'ont tuée, et ils restent un peu effrayés du silence philosophique qu'ils ont aidé à faire; le positivisme des orthodoxes dépasse le leur, et les scandalise presque. « Dans les grandes Églises établies, écrit l'un d'eux, libéral tend à signifier élastique. Un credo y est une chose « bonne à garder et à taire ». On admet qu'à force de bonnes œuvres l'Église retiendra le peuple à elle sans se soucier des difficultés intellectuelles. »

Dans l'Église presbytérienne, les deux formes du libéralisme se partagent assez également le nombre des fidèles. Une partie de la secte demande la refonte de la confession de Westminster, selon les besoins de la conscience moderne. « Si nous croyons, s'écrie un des chefs de l'Église, ce que notre prospectus doctrinal annonce, nous croyons que quelques-uns de nos enfants, à la maison, et peut-être ce bébé, là, sur votre bras, sont damnés déjà, damnés avant de naître, damnés de l'éternité à l'éternité; puis on nous invite à venir à l'église dire: Notre Père. Quel est le père qui voudrait mettre au monde un enfant, pour le con-

damner à être brûlé dans de tels supplices? On dit que personne ne le prêche; c'est vrai, et personne non plus ne le croit; mais c'est gravé sur la bannière que suit l'armée presbytérienne. » Tous les pasteurs qui veulent un Credo selon la morale du jour sont d'accord pour en vouloir un très court, où il n'y ait plus de théologie. « Ce qu'il faut, dit le Dr Parkhurst dans le même sermon, ce n'est pas un système théologique; c'est une formule simple en bon style saxon, une demi-douzaine des principes vitaux qui sont le message de Christ au monde. Je me contenterais d'un credo fait de ce que Jésus disait à Nicodème : « Dieu aima tant le monde qu'il donna son Fils unique, pour que quiconque croirait en lui reçût la vie éternelle. » Tous les mots sont anglo-saxons; les trois-quarts, monosyllabiques; assez profonds pour tout homme, assez simples pour tout enfant de quatre ans. » Le Presbytère de Brooklyn demande un « Credo pratique » (working Creed), « court, simple, allant droit au but ». L'expression de « Credo pratique » revient dans les veux de plusieurs presbytères. Celui de Pittsburgh demande un sommaire qui soit à la confession ce qu'un petit catéchisme est à un grand catéchisme. La revue *l'Independent* demande « un Credo d'union, non de division ».

L'autre forme du libéralisme a pour elle sinon une majorité du moins une forte minorité de la secte. C'est la plus conservatrice, mais c'est la plus radicale. Elle est dans la tradition des vieux colons. Elle inflige au dogme « la mort sans phrases » ; elle se contente de le passer sous silence. C'est celle « du troisième tiers » dont un pasteur presbytérien parle dans cette phrase: « Deux tiers des ministres n'acceptent pas la confes-

sion; l'autre tiers en a oublié les dogmes. » L'esprit en est bien représenté par le président de l'Assemblée générale presbytérienne. « Je suis opposé, dit-il, à une revision de la confession. On fait à ce sujet beaucoup de bruit pour rien. Les gens qui s'agitent contre la confession se font de la réclame, ou ils en méconnaissent la portée : ce n'est pas un credo qu'on accepte mot pour mot; ce n'est qu'un système doctrinal: toutes les congrégations ont laissé beaucoup de latitude à la pensée individuelle; ils ont ordonné des hommes dont les vues différaient du sens formel des articles. » « Il ne faut pas essayer, écrit la *Bannière Presbytérienne*, de mettre trop de choses dans notre credo et de le trop raffiner. La religion qui se dépense en credos est comme un figuier couvert de feuilles et sans fruits. L'essence de la religion est la vie de Dieu dans l'âme; là est la fin dont les credos ne sont que des moyens. Autrefois on insistait sur les moyens; on n'insiste plus que sur la fin. Ce qu'il y a de simple, d'inspiré et de positif dans la religion passe au premier plan. » Ce n'est pas sans raison qu'un journal épiscopalien, *le New York Churchman*, juge ainsi l'attitude presbytérienne : « Beaucoup votent contre la revision parce qu'ils ne voient pas où elle s'arrêterait. Tant que la confession reste un document archaïque, on l'interprète de mille façons; on peut, en l'expliquant, n'en rien laisser. Une revision datée de 1900 serait moins élastique. Le credo le plus moderne est le plus vieux en date. Les congrégationalistes à Andover ont déjà aboli la signature du leur, qu'ils réclamaient tous les cinq ans des professeurs des séminaires. »

L'oubli du dogme au profit de la morale est ce qui

distingue les religions d'Amérique. Ce n'est pas un caractère *protestant*, c'est un caractère *américain*. En 1899, les Congrégationnalistes d'Angleterre et d'Amérique tinrent un congrès, dont un témoin rend compte ainsi : « La différence la plus marquée, écrit-il, est théologique, ou plus exactement christologique : pour les Anglais, le cri « Retour à Christ ! » n'a pas le même sens que pour nous. Leur pensée a éclaté dans le discours du D^r^ Forsyth, et percé dans les autres. Selon lui, « le siège de l'autorité réside dans la croix de Christ, miséricordieux et rédempteur; il n'y a qu'une autorité, c'est la grâce de Dieu dans la croix de Christ; la morale de l'avenir doit être l'explication de la croix, conçue comme un évangile et comme une expiation ». Le D^r^ Forsyth faisait de « l'expiation par le sang » l'âme même de l'Évangile et tout l'Évangile; il y voyait un supplice expiatoire au sens propre des mots. Pour les Américains disciples d'Horace Bushnell (et qui n'est son disciple?) c'était comme un éclair dans un ciel serein. C'était si vieux que c'en était tout nouveau... Les paroles des pasteurs anglais touchèrent tous les cœurs ; mais cette attitude arrêtée, qui fonde tout sur une vue littérale de l'expiation, souleva un fort dissentiment qui ne s'abstint de s'exprimer que parce que ce n'était pas le moment de discuter. Mais la différence des points de vue américain et anglais eut une occasion de se manifester. Le D^r^ Gladden, dans une allusion à un orateur de la veille, protesta que le sermon sur la montagne n'était pas un élément secondaire de l'Évangile. Le Révérend Ritchie, d'Angleterre, répliqua que pour appliquer le sermon sur la montagne il fallait une force dynamique, qui ne pouvait être autre que le Rédempteur

et sa croix. [illegible] Le
Dr Brown, d'Angleterre [illegible]
déclaration : « Nous [illegible]
trice de Christ : [illegible]
le surnaturel. L'élément [illegible]
fond : il découle de l'autre. Nous [illegible]
la mort de Christ quelque [illegible]
de l'homme à Dieu. A [illegible]
ment morale est secondaire [illegible]
Nouvelle-Angleterre. [illegible]
croient à ce qu'on nomme [illegible]
sacrifice de Christ : et ceux-mêmes [illegible]
sens plus littéral sentent [illegible]
moral qui importe. Pour nous [illegible]
mère-patrie semblait sortir des [illegible]
côté le dogme, de l'autre la morale [illegible]
surnaturel, de l'autre le sens [illegible]
miracle, et de l'autre la conscience [illegible]
bien là la distance des religions d'Europe aux reli-
gions d'Amérique.

La cause n'en est pas dans l'esprit protestant mais dans l'esprit américain. Le seul dogme dont se soucient les catholiques des États-Unis, c'est celui de l'infaillibilité, qui leur permet de ne pas s'occuper des autres. Autant que les protestants ils répugnent à la dialectique et à la controverse. Un de leurs rapports sur l'apostolat par la presse s'exprime ainsi : « La vérité s'affirme d'elle-même à l'âme comme la lumière à l'œil ou la musique à l'oreille. Quiconque a tenté de la controverse a souffert de ce qu'elle a de futile, ou de nuisible même à la vérité. Le temps est passé où les attaques contre les soi-disant erreurs protestantes pouvaient être d'aucun profit. On se détourne

de la vérité abstraite vers la vérité concrète; c'est dans les actes de charité qu'on cherche la paix et le salut. » Le catholicisme américain est une religion d'action sociale. Aussi est-il une religion d'indifférence dogmatique. Il diffère du catholicisme d'Europe comme le puritanisme de Boston différait de celui de Londres: le Nouveau-Monde a mis sur l'Église romaine la même marque que sur l'Église protestante, et dans les conciles de Baltimore au XIX^e^ siècle, comme dans les synodes de Boston au XVII^e^, ce qui frappe d'abord c'est l'absence de débats théologiques. L'Amérique reçoit ses dogmes de la Cour de Rome avec autant de bonne volonté qu'elle les recevait autrefois du Long Parlement. La théologie est un de ces articles de luxe qu'elle importe tout faits d'Europe. On s'est étonné en France, ou on a douté, de la soumission dogmatique des Américains au Saint-Siège: c'est qu'on a imaginé l'américanisme un peu sur le modèle de l'ancien gallicanisme; mais le gallicanisme est une chose du passé, l'américanisme en est une de l'avenir; les Gallicans avaient hérité du vieil esprit de Sorbonne, il leur était dur que Rome remplaçât Paris comme capitale de la scolastique: Baltimore ou Washington ne prétendront jamais à être des chefs-lieux théologiques. M. Brunetière, qui se félicite de leur docilité aux dogmes, se rend compte qu'elle est faite d'indifférence. Ils ne restent pas indifférents à ce qu'il y ait des dogmes, car les dogmes suppriment les controverses; mais ils restent indifférents à ce que ces dogmes sont, pourvu qu'ils soient. « Ils n'aiment guère, dit M. Brunetière, à s'embarrasser de métaphysique ou de théologie... Mais s'ils répugnent à enfoncer dans de certaines questions,

s'ils les considèrent en quelque sorte comme closes, et s'ils ne conçoivent pas l'intérêt qu'il pourrait y avoir à les agiter de nouveau, qui ne voit les raisons qu'ils ont eues d'applaudir à la proclamation de l'infaillibilité pontificale, et le secours qu'ils en ont tiré?... Les siècles précédents ont agi comme si la vérité catholique n'était pas encore « faite » ou du moins « achevée », et en un certain sens elle ne l'était pas puisqu'en cas de controverse on discutait toujours de l'autorité à laquelle il appartenait d'en fixer la définition.... » Ainsi les catholiques d'Amérique tiennent à ce que la doctrine soit « faite » et « achevée » : mais M. Brunetière n'a-t-il pas dit quelque part qu'être « achevée » pour une doctrine, c'est être « morte »? Au fond les catholiques américains, en gens d'action, appliquent la division du travail : à Rome de faire le dogme, à eux de pratiquer la morale. Ils croient qu'il faut à l'homme une notion du surnaturel : c'est en cela qu'ils diffèrent des positivistes, mais ce qu'ils ont de commun avec les positivistes, c'est une sorte de répugnance instinctive et d'impuissance innée à discuter ou définir le surnaturel. Il y a deux façons de le négliger : l'une est celle d'Auguste Comte; l'autre est d'en remettre la rédaction à quelque pouvoir lointain, étranger, un peu attardé aux souvenirs du passé : c'est celle des catholiques américains. « La définition du Vatican, dit le P. Hecker, nous donne toute liberté de tourner notre attention vers d'autres objets et de cultiver d'autres vertus. » S'il y a un américanisme, il est fait d'originalité dans les mœurs, non dans la doctrine, et l'Église catholique d'Amérique peut dire ce que disait l'Église puritaine de la Nouvelle-Angleterre : « Nous allons mettre en pratique la partie

positive de la religion. » « Il y en a, dit le biographe du P. Hecker, qui croient que l'autorité de l'Église raidira leurs membres; le P. Hecker avait hâte de leur expliquer qu'elle leur rend la liberté, affranchit leurs esprits du doute, donne à leur conviction l'intensité d'une certitude instinctive, et porte les facultés intellectuelles à une activité dont la force n'est pas soupçonnée en dehors de l'Église. »

# CHAPITRE XIX

## L'Église laïque.

« Sauver tout l'homme et tous les hommes. »

JOSIAH STRONG.

Le Dieu des Puritains, comme le Dieu des Juifs, était un magistrat qui veille au bien de son peuple. La religion en Amérique fut faite pour l'homme et non l'homme pour elle; le christianisme y fut toujours un humanisme inconscient : il a enfin pris conscience de ce qu'il est, et l'est d'autant plus. « Aujourd'hui, dit M. Strong en tête de son rapport officiel pour l'Exposition de 1900, la religion se mêle moins du futur et plus du présent; il y a moins de mépris de la terre pour gagner le ciel et plus d'effort pour faire descendre le ciel sur la terre. La religion, servante du progrès terrestre, confond son but avec celui des sciences morales ou sociales. Celles-ci prennent quelque chose de religieux; et la religion, quelque chose de laïque. Rien de ce qui est humain ne lui est étranger. » Depuis l'origine des religions, celle des États-Unis est la première qui supprime « la vieille

distinction entre le sacré et le profane ». Elle n'a pas de domaine réservé ; ses temples ne sont pas des sanctuaires, ses ministres ne sont pas des oints, ses paroles ne sont pas des révélations ; de tout ce qu'exprimait le mot « sacer » il ne lui reste rien ; c'est la fin des théosophies, des théocraties, des théologies. La « Ligue américaine de l'Église ouverte » se propose de « sauver tous les hommes et tout l'homme par tous les moyens, en abolissant la distinction entre le religieux et le laïque ».

« L'église nouvelle, dit M. Strong, est dans le quartier le plus peuplé ; elle est ouverte jour et nuit, elle cherche à influencer le grand courant de la vie dont le flux et le reflux passent devant elle. » Mais il se trompe un peu quand il ajoute : « L'église à l'écart, entourée de tombes, muette et sombre six jours sur sept, symbolise une conception religieuse qui a toujours été celle des États-Unis. » Chez les premiers Puritains, comme dans la guerre de l'indépendance au XVIIIe siècle, l'Église fut le centre de la vie nationale. Ce n'est que vers le milieu du XIXe siècle qu'elle perdit de sa vitalité, devint plus théologique, plus cléricale, plus européenne ; ce fut comme un engourdissement ; c'est aux églises de 1850 que pense M. Strong quand il parle d'églises à l'écart. Aujourd'hui, c'est pour elles le réveil ; c'est leur retour aux traditions des origines, et à leur rôle social des temps d'épreuves. Elles ont vu qu'elles se vidaient, et que la faute en devait être à elles, puisque « la foule qui les fuyait remplissait les salles de l'Armée du salut et que la jeunesse dont elles déploraient l'absence se pressait à l'Union chrétienne de jeunes gens. » Elles ont réagi contre leur esprit d'isolement, et sachant

que tout organe qui ne s'acquitte pas d'une fonction s'atrophie, elles tâchent de s'accommoder aux besoins de la vie.

C'est pour elles une question de vie ou de mort. Elles ne *sont* qu'autant qu'elles prouvent, sans cesse et sans relâche, leur raison d'être. Elles ne se perpétuent pas de droit divin, elles se prolongent par l'effort. Les Américains, qui n'ont guère le sens du respect, n'ont guère non plus la notion d'une préséance du sacré sur le profane : les églises sont comme de plain-pied avec toutes les œuvres qui se disputent le temps de l'homme; entre elles et les autres institutions, c'est la lutte pour la vie. Elles l'acceptent; elles savent que la concurrence fait la vitalité. Elles ne se scandalisent pas que dans le monde spirituel comme dans le monde commercial ou le monde animal l'effort soit la condition de la durée. « Aujourd'hui, dit un ministre épiscopalien, il faut aller prendre les enfants un par un comme on hameçonne la truite; » pour les retenir il faut leur être utile : « après qu'on les a pris; il faut les garder par un bon enseignement (au catéchisme du dimanche) et d'incessantes visites. » « On ne va plus à l'église pour la forme, ajoute-t-il, mais la présence de ceux qui y vont a plus de portée » : ils ont un but. C'est que la vie active absorbe; l'homme, ménager de son temps, ne fait plus que ce qu'il a une raison de faire. « Tous les motifs qu'on allègue de la désertion des églises, écrit un ministre unitaire, sont superficiels. Tout le secret est celui-ci : les hommes ne vont nulle part, aujourd'hui, et ne font rien, sans une raison. Si les gens ne voient pas de réel motif d'aller à l'église, ils n'iront pas : ils inventeront des prétextes pour rester

chez eux, ou ils diront bravement qu'ils ne voient pas pourquoi ils iraient. »

La légitimité des églises, c'est leur utilité. C'est à elles de se justifier par leurs services. Elles sont des moyens et non des fins en soi : la seule fin est le profit des hommes. Il y a là pour elles une subordination qui à première vue semble humiliante; on se scandalise que l'épouse du Christ ait à être la servante des hommes; puis on réfléchit que cette servitude même est bien dans l'esprit du christianisme; on remarque que comme les églises dépendent plus du monde elles le servent mieux, et que cet abaissement finit par faire leur grandeur.

A vrai dire, la concurrence les entraîne parfois à des attitudes qui manquent de dignité. Leur propagande devient parfois de la réclame. Mais ce sont des cas exceptionnels. Un peu d'extravagance est la rançon de beaucoup de vitalité. Sans ses casaques rouges et ses tambourins, l'Armée du salut n'aurait pas fait le bien qu'elle a fait. Peu de ministres vont d'ailleurs aussi loin que le pasteur méthodiste d'Ashtabula, qui par des annonces en grosses lettres dans les journaux fit en une semaine monter le nombre de ses auditeurs de 150 à 400; il ne tâchait pas de les faire insérer au rabais, disant que les journaux doivent être bien payés puisqu'ils font bien la besogne, et que le pasteur qui veut atteindre les gens d'affaires doit mettre ses annonces là où les gens d'affaires les verront; il avait fait imprimer en vedette : « *On demande* quelques saints de plus. S'adresser à l'Église méthodiste ce soir. Sujet : Un toqué et ses compagnons; et un autre jour : « *Attention!* Les magasins, clubs et loges, veulent-ils avoir la bonté de fermer le

soir cette semaine pour permettre à tout le monde d'aller à l'église? » Ces bizarreries n'empêchent pas les bienfaits de la concurrence entre églises. Les procédés de propagande varient selon la clientèle à laquelle ils s'adressent : c'est affaire de goût et de tact. Il n'y a rien de choquant, avec l'habitude, à ce que toute une page des journaux, chaque samedi, donne la liste des églises avec les heures des offices pour le lendemain, les noms des prédicateurs, les textes des sermons et les programmes de musique sacrée.

Les Églises se laïcisent par leur souci des intérêts humains : il n'y est guère question du surnaturel. « La répugnance des prédicateurs à affronter les questions du jour, écrit un ministre unitaire, semble une lâcheté; on les soupçonne de se battre contre des ennemis depuis longtemps morts ou contre ceux que leur voix n'atteint pas, on regarde leur chaire comme le lieu que Robertson appelait : le château fort du lâche. » « Les hommes, ajoute-il, voient face à face les misères, les vices, les crimes du monde; tout, autour d'eux, est réel avec intensité; ils ont à étreindre les rudes besognes de la vie : ils veulent entendre parler d'une religion qui se rapporte à leur labeur acharné, qui soit réelle, vivante, et inspiratrice comme il l'est. Un homme qui vit en pleine réalité a vu là l'enfer; il y a vu aussi quelques lueurs du ciel; il veut qu'on fortifie et qu'on confirme en lui la vérité de ces visions; quand on lui dépeint à l'église les terreurs imaginaires de l'au-delà, ou le charme d'un paradis au goût des enfants, fait de fleurs, de musique et d'une oisiveté assoupissante, il voit là de la sentimentalité, et il a raison. »

La tribune des églises est une chaire d'énergie. C'est sa raison d'être. Elle se justifie en enseignant l'art de vivre. Le pasteur presbytérien le plus en vogue de New York est une sorte de professeur de volonté. C'est un homme tout ressorts, le front carré, résolu, se ridant quand les sourcils se meuvent; un nez d'aigle avec des yeux étincelants, mais surtout une bouche d'orateur, mobile, faisant grimacer le masque rasé, avec des rictus d'acteur, et je ne sais quoi dans l'expression qui impose la pensée. Beaucoup de familiarité et d'humeur, des torsions de lèvres et des accents comiques qui rappellent le mot de Gœthe : « Un prédicateur est un comédien, » mais si spontanés, si indicatifs d'un tempérament exubérant, qu'ils ne choquent pas. Un jour il prend pour texte *You never passed this way heretofore*, vous n'êtes jamais passé par là : il prêche, ou plutôt il parle, sur l'inattendu; le présent, dit-il, ne répète jamais le passé, l'homme est un acteur qui joue sans avoir jamais de répétition générale; il ne peut tout prévoir, il doit improviser et pour cela tenir toutes ses facultés et tous ses organes en état de vigueur, pour qu'ils répondent aux besoins du moment; on sent chez l'orateur l'instinct de l'action, un amour du présent et de son emploi rapide, une curiosité et comme un avant-goût de l'imprévu; qu'est-ce qu'une souffrance? dit-il : un enseignement, quelque chose de neuf qui a la saveur de l'inconnu; dans toutes ses phrases, à peine coordonnées, d'un débit capricieux, on sent la fièvre de la vie, l'appétit de la nouveauté comme d'une pâture pour l'âme. Il est lui-même dans sa chaire comme un mécanisme en pleine marche; il rappelle un acteur tout muscles et tout nerfs sur la scène; à un

moment, d'un de ses bras il saisit l'autre : le geste chez lui suit la pensée, ce qui prouve que la pensée est une image. Il conte l'histoire d'un prédicateur, pris d'anémie, qui eut la présence d'esprit de faire trois pas vers son assistant, et de lui montrer de la main une fenêtre à fermer, en lui demandant tout bas : que viens-je de dire? Et tandis qu'il fait le récit, il quitte lui-même sa chaire, va se pencher vers son propre assistant, lève la main vers les vitraux, reproduit malgré lui tous les gestes qu'il décrit.

Le pasteur épiscopalien le plus écouté est un athlète et un cavalier; il aime à raconter que dans une chevauchée à travers l'Ouest un rough-rider s'écria devant lui : « Vous, pasteur! vous êtes pourtant assez solide pour faire autre chose! » Un critique du *New York Sun*, plus humoristique que sympathique, analyse ainsi son influence : « Il y a foule dans sa grande église; elle est remarquable par le nombre des hommes. Quelque chose en lui a le pouvoir de faire lever les hommes à une heure raisonnable, de leur faire quitter les journaux du dimanche et de les tenir assis deux heures dans un banc. Les hommes forment 30 pour 100 de sa congrégation; ce sont des hommes à l'air sain, de forts lutteurs, un type viril semble-t-il.... Le service épiscopalien est élastique : dans son église il s'expédie virilement : tout y a une simplicité, presque une brusquerie militaires.... Il sait comment parler aux hommes; son discours est l'improvisation de l'homme du monde qui discute le côté religieux de la vie du même ton qu'un journal laïque pourrait le faire. Ce qu'il dit est concret; sa façon de dire, athlétique. C'est ce qu'aiment les gens de New York. » Un jour il prend pour texte : « Cherchez

d'abord le royaume de Dieu, et le reste vous viendra par surcroît. » Son thème est la fin de la phrase : « le reste vous viendra par surcroît. » Il rappelle le reproche qu'Huxley et George Eliot firent au christianisme, de cultiver l'égoïsme. C'est, dit-il, qu'Huxley et George Eliot n'ont pas compris Jésus : dans le sixième chapitre de saint Mathieu, le Maître est franc; il promet une récompense de Dieu pour les prières secrètes et les aumônes cachées; il offre un trésor incorruptible en échange d'une richesse sordide. Il n'y a pas, dit l'orateur, à biaiser avec ces paroles; elles sont vraies à la lettre; Jésus était l'homme le plus raisonnable qui vécut jamais; il n'était pas venu pour dépouiller les hommes de leur nature humaine, mais pour la diriger dans la voie droite; il savait qu'à moins d'être insensés nous faisons les choses pour le profit que nous en tirons; nous ne prions pas pour la prière elle-même mais pour ses effets sur nous. « Pourquoi, dit-il, donné-je mon temps, ma santé et ma carrière pour ma profession? ce n'est pas pour le plaisir de les donner, c'est parce que j'attends en retour la collaboration de cette paroisse pour le bien-être et la pureté de ce quartier. Nous travaillons tous pour quelque chose en retour, parce que c'est là notre nature, et Jésus n'a pas voulu la changer, il n'a voulu que la diriger sagement. Huxley et George Eliot n'ont pas compris le sens pratique et raisonnable de Jésus. »

L'Église étant une école de vie pratique, les laïques ont autant de compétence et d'autorité que les ministres pour y donner des conseils ou des leçons. Au XVIII[e] siècle, les pasteurs de diverses sectes se prêtaient entre eux leur chaire : aujourd'hui ils la prê-

tent à des hommes du monde. Il se fait dans les églises des cours publics et des séries de conférences, où ce sont des sociologues, des professeurs, des politiciens qui parlent ; orateurs et auditeurs sont de toutes sectes : la chaire devient une tribune. « Quoique les conférences se fassent dans une église, dit un programme, elles ne seront ni théologiques, ni confessionnelles, non plus que politiques. Les hommes de toutes croyances sont invités. » Ces soirs-là l'église est comme déconsacrée ; il y a de la musique à chaque séance ; parfois un solo de piston accompagne l'orgue, et on applaudit jusqu'à ce que le musicien le bisse. Mais il arrive que même dans des services religieux, aux heures régulières des offices. un laïque remplace le ministre dans la chaire. Un jour, un statisticien fit dans une église méthodiste, entre deux chants d'hymnes, une causerie sociologique ; le lendemain, dans une fête de libres penseurs, on lui parla de sa « prédication » de la veille : il sourit du mot ; visiblement il n'était pas homme d'église, mais il avait pensé que de bonnes choses sont bonnes à dire partout, et on avait pensé, en l'invitant, qu'elles sont bonnes à entendre.

« La chaire, écrit un journal religieux, peut être occupée avec avantage par des laïques. De plus en plus on a besoin de spécialistes. Le problème d'un bon gouvernement municipal est le domaine de celui qui a donné au sujet des années d'études et de recherches. Si une maladie contagieuse menace la communauté, qui peut mieux qu'un médecin spécialiste rendre à la congrégation un service public ? Si les écoles manquent de livres ou d'instruments, qui peut mieux en présenter les besoins à la congrégation que

le fonctionnaire qui a des chiffres en mains? » « C'est une chose du passé que cette déraisonnable conception de la chaire comme d'un lieu sacré, pour l'exposition exclusive de l'Écriture. On peut saluer avec joie le jour où la chaire servira d'avenue directe vers les masses, où les laïques d'éducation et d'expérience s'y prononceront sur les questions laïques. Telle est la tendance actuelle; le changement se fait lentement; mieux vaut peut-être qu'il soit lent; il faut éviter les révolutions; tout indique qu'on est dans la bonne voie. » C'est l'Église évoluant vers l'Université populaire. C'est l'Église au service de l'intelligence humaine, ce n'est plus l'homme au service de Dieu. Le but est le progrès dans les arts et les sciences de la terre. Ce christianisme est un positivisme.

# CHAPITRE XX

## Les sociétés de culture morale.

> « Si en donnant à l'homme une croyance juste on n'a pas pu l'incliner à une vie juste, peut-être un renversement de la méthode aurait-il plus de succès. »
>
> SHELDON.

La « Société de Culture morale », *Society for Ethical Culture* est le type de l'Église sans dogme et le terme de l'évolution du christianisme américain. Elle fut fondée à New York, le 15 mai 1876, par M. Félix Adler. Les conférences-offices du dimanche eurent lieu d'abord dans une petite salle, et pour les prononcer M. Adler, chargé de cours à l'Université Cornell, faisait chaque samedi le voyage de New York. La Société peu à peu s'accrut jusqu'à tenir aujourd'hui ses séances dans la salle la plus vaste de New York, elle compte huit cents familles et a un budget de cinquante mille dollars. Des sociétés semblables furent fondées en 1883 à Chicago, en 1885 à Philadelphie, en 1886 à Saint-Louis, sous la direction ( MM. Salter, Burns Neston et Sheldon.

Ce fut d'Amérique que le mouvement gagna l'Europe. La Société de Londres ne date que de 1891, et fut l'œuvre d'un Américain, M. Stanton Coit. Celles d'Allemagne eurent leur origine dans une conférence que M. Adler vint faire à Berlin, et l'organe de toutes les sociétés, l'*International Journal of Ethics*, dans la rédaction duquel M. Fouillée représente la France, fut créé à l'instigation de M. Adler. Il y a en Allemagne seize groupes de la Société, comprenant près de 2 000 membres. En 1895, une société a été fondée à Vienne et une en Suisse.

La Société de culture éthique repose sur *un fait.*

Ce *fait*, c'est que toutes les croyances des hommes les divisent, sauf une, qui les met tous d'accord : la *foi au bien*. C'est la seule qui n'entraîne ni divergence entre tous ni doutes au-dedans de chacun. Elle est à elle seule *tout le Credo* de la Société.

C'est un credo qui peut *soit* se passer, *soit* s'accommoder de tous les autres. La Société accueille les gens sans religion et les gens de toute religion. Elle n'impose ni n'exclut aucun dogme. Elle n'affirme que l'idée du bien : elle procède de l' « Apostrophe au devoir » de Kant et de la « Souveraineté de la morale » d'Émerson.

Mais si elle n'affirme que ce dont tout le monde convient, qu'a-t-elle qui lui soit propre? où en est le lien ?

C'est qu'elle n'affirme le bien qu'en le faisant; l'idée du bien est latente chez tous; mais la Société, de *virtuelle*, la fait *actuelle* ; de *passive*, *active*.

L'arrière-pensée qui y préside, c'est un sens presque humoristique de la distance qu'il y a entre *professer* et *pratiquer*.

Quand M. Adler inspira la Société de Berlin, un professeur objecta que pour faire une *communauté* il faut une *philosophie commune*; M. Adler pense qu'une *volonté commune* suffit : celle de *pratiquer*, à quelques-uns, ce que tout le monde professe.

Tandis que les idées qui divisent sont présentes parce qu'on se bat pour elles, l'idée du bien s'oublie faute de soulever des querelles : on ne tient qu'à ce pour quoi on lutte : la Société découvre des champs de bataille et combine des campagnes pour le service de l'idée du bien. C'est par là que, de *latente*, elle la fait *présente*, et qu'elle déplace du premier plan dans l'esprit toutes les pensées qui divisent, au profit de la seule qui unisse.

L'*action* est donc la *raison d'être* de la société.

Mais tout est évolution : l'action n'a d'effet que si elle s'appuie sur le *stage présent* et prépare le *stage prochain* de l'évolution. Elle fait servir les faits d'aujourd'hui à hâter les faits de demain : il faut qu'elle découvre les uns et calcule les autres : elle est une science. Une science qui se refait sans cesse, à mesure que le monde change. Aussi ne s'apprend-elle pas dans les livres, qui datent toujours de la veille : elle s'en inspire mais elle les dépasse; elle est la synthèse improvisée de l'expérience de chaque jour. On ne l'acquiert qu'à manier la vie; et si elle éclaire l'action de demain, c'est qu'elle n'est autre, elle-même, que l'action d'aujourd'hui. Elle se forme dans les écoles, dans les clubs, dans les usines, à la Bourse; elle est faite de nos succès et de nos revers, auprès des enfants, des ouvriers, des commerçants; il faut être en tête du progrès en pédagogie, en politique, en sociologie, en hygiène, en jurisprudence, et y con-

courir, pour en percevoir le sens : la garantie de la société, c'est *l'actualité*.

Les métaphysiciens objectent qu'il faut une philosophie pour inspirer l'action. La société pense que ce qui inspire l'action, c'est l'action. Dans la nature, qui ne procède pas par sauts, le semblable engendre son semblable, des actes préparent des actes, c'est en agissant que viennent et l'art et le goût d'agir. Attendre que la vertu naisse de la spéculation, c'est compter sur une sorte de miracle, comme si l'on espérait qu'une espèce en engendre une autre. Les gens du moyen âge ont cru dans le dogme comme en un catholicon, au contact duquel la vertu naîtrait par génération spontanée; les modernes confondent aussi deux ordres quand de la science ou de l'art ils attendent la vertu. Ce qui est d'ordre spéculatif n'entraîne pas ce qui est d'ordre pratique : la vertu ne naît que d'elle-même. On récolte ce qu'on a semé : créez de la conduite morale, et il s'ensuivra de la conduite morale. *C'est l'action qui est maîtresse d'action.*

*
* *

L'action étant maîtresse d'action, la vertu ne s'enseigne que par l'*apprentissage* et par l'*exemple*. Les actes que nous *faisons* et les actes que nous *voyons* préparent en nous notre conduite à venir. De là les deux raisons d'être de la société : elle crée un milieu où l'on ait l'occasion, *dès l'enfance*, et d'essayer le bien et de voir le bien.

A quoi bon une société, dira-t-on, pour faire du bien et en voir? C'est que la vie d'affaires poursuit

l'homme jusque chez lui, elle s'insinue dans tous ses moments, elle lui bouche tout ce qui n'est pas elle-même; il n'a de temps que pour l'égoïsme. C'est la faute du système commercial, et aux institutions qui étouffent l'homme il faut opposer des *institutions* qui lui donnent de l'air : il n'y a que des institutions qui en puissent balancer d'autres. L'homme isolé ne peut plus se ménager d'heures calmes et d'heures bonnes : il faut lui en créer par force, et la force n'est qu'aux groupes.

La Société doit accoutumer et solliciter au bien; par ses œuvres elle offre et l'occasion et le modèle des efforts bons; son chef est un guide et un exemple; ses membres, des initiateurs et des témoins. Elle crée une contagion de vertu.

Quoiqu'elle enseigne l'action par l'action, elle admet la philosophie, mais au service de l'action. L'un cite Kant, l'autre Spencer, l'autre Thomas a-Kempis, et tous agissent de même; la métaphysique est l'hypothèse dont chacun s'aide pour découvrir la loi de l'action : elle est au gré de chaque imagination, et son effet sur l'énergie la juge. Les doctrines ne disposent plus de la conduite : c'est le souci de la conduite qui décide des doctrines. Ainsi l'ordre scolastique est renversé. Il n'y a de vérité métaphysique que par rapport à la vérité morale.

L'idée morale, avec *toutes les philosophies pour servantes*, groupe les *savants* et les *humbles* : ceux-ci la reçoivent toute simple, ceux-là l'ornent d'une métaphysique de leur choix, mais pour tous elle reste la même; elle n'a pas à se fausser comme un dogme pour s'accommoder aux esprits de divers degrés. La Société a eu pour noyau des gens de peu de culture,

et elle a pour âme une élite intellectuelle. Pour l'action tous sont égaux.

Et l'action, qui *juge* les croyances, les *inspire*. Elle ne décide pas seulement de ce qu'il faut croire, elle *fait qu'on y croie*. Si l'on veut croire au progrès, on n'en gagne la *certitude* qu'à force d'y *aider*. L'action *choisit* sa foi, et la *crée*. Tous les siècles ont essayé en vain d'inspirer des vertus par des croyances; il est temps d'essayer l'inverse, et d'inspirer des croyances par des vertus.



La Société tente de concentrer sur l'idée morale les enthousiasmes qu'inspirent d'ordinaire les idées religieuses. Elle ne veut pas être une *association*, mais une *communion*; elle maintient entre ses membres la même communauté d'émotions et d'intentions qu'établissent les Églises; elle tente d'intéresser toute l'âme et d'influer sur toute la vie.

Elle s'assemble à l'heure des offices, le dimanche, quand les esprits, libres d'affaires et comme vides, sont plus ouverts à des pensées nouvelles; sa salle, la plus vaste et la plus sonore de New York, est propice aux courants de sympathie; des fleurs ornent la tribune comme un sanctuaire, de la musique calme et des chœurs prolongés préparent les âmes au discours, et l'atmosphère religieuse de la salle les incline à accueillir au fond d'elles, mystiquement, la pensée morale que communique le leader; les réunions, régulières chaque semaine comme des offices, deviennent un besoin des sens et un facteur de l'imagination; l'impression en varie selon les dimanches,

mais toutes ramènent devant les esprits l'idée du bien, avec la persistance d'un dogme.

La société n'a rien d'un club ou d'une ligue, qui en ne convenant qu'à quelques membres de chaque famille vont contre les forces qui font la famille. Elle est un lien de famille de plus, en réunissant à ses séances et en occupant à ses diverses œuvres les divers membres de chaque famille. Elle préside à la vie de famille elle-même, de l'enfance à la mort. Elle a le pouvoir légal de marier, et la cérémonie du mariage, épurée des rites qui symbolisent la subordination de la femme, est un rappel grave de l'égalité des devoirs et du don libre de l'un à l'autre. Elle a pour les enfants les classes du dimanche, qui remplacent le catéchisme des églises; elle a son cimetière, et chaque année la dernière réunion est commémorative des morts, on y lit leurs noms dans un silence oppressant, et c'est entre les membres un lien sacré de plus. L'éducation commune prépare entre leurs enfants un lien moral; la société crée une continuité d'une génération à l'autre; le souvenir des morts et les souvenirs d'enfance, en attachant à elle les âmes, les attachent à l'action bienfaisante qui est sa raison d'être.

*
* *

Le danger serait que l'idée de l'action, ramenée avec la persistance d'un dogme, fût en effet comme un dogme; qu'après avoir pénétré dans l'âme à la faveur d'états mystiques, elle y devînt métaphysique ou abstraite, et qu'elle fût comme un fétiche pour la communauté, comme une amulette pour les membres : mais les œuvres sont là, sollicitantes, multiples, élas-

tiques. En elles, toute velléité de bien doit prendre corps tout de suite et passer par l'épreuve de l'action.

Toute analyse des œuvres serait fastidieuse et incomplète; on ne peut qu'en indiquer les deux grands caractères.

Le premier, c'est d'être d'*actualité*; il s'ensuit que souvent elles sont locales. La société, reposant sur l'idée de progrès, a une prédilection pour les problèmes de la dernière heure. C'est ainsi qu'à New York, où la question des logements ouvriers a remué l'opinion dans les dernières années, les membres de la société ont pris l'initiative d'en construire de modèles. A Chicago, un cours d'adultes de la Société, à force de s'accroître, en était venu à inviter comme conférenciers des hommes publics, qui parlaient sur les sciences sociales : lors de la dernière grande grève, ce cours se trouva là comme un terrain neutre, où les théoriciens des patrons et des ouvriers continuèrent à venir parler : ils se rapprochèent par cette communauté d'enseignement, et ce cours populaire devint un facteur de la vie locale : curieux exemple du rôle pratique auquel s'élève, presque malgré elle, une œuvre toute morale, quand ses soucis sont ceux du jour.

Le second caractère des œuvres est d'être *personnelles*. La société diffère essentiellement des ligues ou associations en ce qu'elle n'est une force sociale que pour être une force morale : son but n'est pas seulement la bienfaisance au dehors, mais le perfectionnement de ses propres membres par le moyen de cette bienfaisance : ses œuvres n'ont pas leur seule fin en elles-mêmes; elle est avant tout éducatrice et inspira-

trice de ses adeptes : c'est pourquoi, si elle tient d'une ligue par ses procédés d'action, elle tient, par sa portée morale, d'une communion religieuse. Elle se soucie moins d'être une force que d'éveiller des forces; elle tient plus à susciter des énergies qu'à les recueillir; elle ne tente pas de les accaparer au service de telle réforme plutôt que de telle autre. Ce sont les consciences qu'elle veut refaire, plutôt que le monde, et elle laisse à chaque conscience à son tour le soin de refaire un peu du monde à son gré et selon son cœur. Elle préfère comme la religion les résultats moraux aux résultats matériels parce que s'ils sont incalculables ils ont aussi quelque chose d'indéfini.

Aussi aime-t-elle à susciter des œuvres qui ne se font pas en son nom. A Saint-Louis, dès qu'elle eut fondé les clubs ouvriers, elle les constitua en œuvre autonome, propriétaire de son local. Ses chefs dirigent personnellement des œuvres qui nominalement sont sans rapport avec elle. Quand ceux de ses membres qui ont des logements ouvriers les font rebâtir selon un plan modèle, comme à New York, ils font acte de propriétaires particuliers et non de sociétaires.

Quant aux œuvres non affranchies d'elle, elles se diversifient pour suffire à tous les âges, à tous les sexes, à tous les goûts : elles s'accommodent à toutes les personnalités parce que leur but est de développer des personnalités. Toute initiative est la bienvenue; c'est ainsi que bien que la société s'abstienne d'enseignement utilitaire, elle a organisé des cours de tenue de livres à la demande de quelques membres, selon sa règle d'encourager toute activité. Dans le sein de la Société de New York, les clubs de jeunes gens nais-

sent les uns des autres, font des avances aux classes pauvres, et se ramifient sans fin selon les besoins ou les goûts de leurs membres. La « Conférence féminine » s'est subdivisée en cinq groupes, dont le premier fournit aux pauvres des vêtements et des remèdes, dont le second se charge d'assurer les recettes des autres, dont le troisième élève des enfants estropiés, dont le quatrième s'intitule la société des mères pour l'étude de l'enfant, et dont le cinquième instruit et amuse les ouvrières. La Conférence des Femmes a en outre inauguré un système de garde-malades à domicile et fait naître en dehors d'elle une grande association d'enfants. Les œuvres se multiplient d'elles-mêmes, et selon les besoins se coordonnent ou s'affranchissent les unes des autres. C'est la vie individuelle, la vie privée, la vie entière de chaque membre que la société cherche à ennoblir.



Les œuvres capitales de la société sont ses écoles. A l'école l'enfant acquiert par sa propre activité le *culte de la vie* et le *sens du progrès*; par là il s'accoutume à accroître la vie et à aider au progrès. Ses maîtres lui font un peu reconstruire le monde en raccourci, parce qu'ils croient que *pour aimer* le monde il faut le recréer, comme pour aimer le bien il faut le faire. L'originalité de l'école fut d'être la première à faire du travail manuel un moyen *de culture générale plutôt que d'adresse professionnelle.*

Dès l'école maternelle, les petits en chantant, avec accompagnement au piano, font rouler des balles de

l'un à l'autre : ils apprennent le charme des gestes monotones, tel qu'il se dégage des rythmes des fileuses. Plus âgés ils drapent chaque semaine une étoffe nouvelle, qu'ils nomment le grain de beauté de la classe, et choisissent à tour de rôle dans le musée deux vases d'une nuance harmonieuse qu'ils y disposent.

Mais plus encore que l'impression des harmonies ou des rythmes, ils reçoivent celle de la vie. Ou plutôt ils se la donnent à eux-mêmes. Ils dessinent, colorient et modèlent d'après des bêtes empaillées, en train de courir ou de grimper; ils se servent à tour de rôle de modèles à eux-mêmes, dans des poses de fantaisie, pour des esquisses d'un quart d'heure. Ils imaginent pour illustrer les fables d'Esope, à l'aquarelle ou en argile, des paysages et des groupes, dont quelques-uns surprennent par le sens du mouvement et de la nature. Ils étudient le monde animal, apprennent à respecter en lui la vie, et visitent parfois la société protectrice des animaux.

Mais ce qu'ils s'enseignent surtout à eux-mêmes, plus particulièrement encore que la beauté de la vie, c'est la beauté de la vie *dans son progrès*; ils acquièrent le sens du mouvement dans le temps aussi bien que du mouvement dans l'espace : le culte de la vie, mais de la vie en tant qu'elle évolue et que chacun en peut aider le progrès, est ce qui fait l'*unité de l'enseignement.*

Là est la *raison d'être* de l'école. Elle rétablit dans l'enseignement ce dont il a manqué depuis qu'il ne devait plus être confessionnel : l'*unité morale.* Tout converge à susciter et à entretenir chez l'enfant l'enthousiasme du progrès humain et le goût d'y contribuer.

La passion du progrès est ce qui inspire les leçons orales ou écrites aussi bien que les leçons de choses ou le travail manuel; l'éducation de l'enfant est à certains égards un abrégé de celle de l'humanité; on lui fait un peu vivre en classe, par l'imagination, la vie des époques successives. Si le sujet d'un trimestre est l'histoire des Indiens, les leçons de couture, de modelage, de dessin, de travail sur papier ou sur bois, de tissage, consistent à coudre des souliers de mocassin, pétrir et peindre des Indiens et des vases primitifs, enfiler des ornements de perles, vanner des corbeilles de paille, tisser des filets de ficelle; au coin de la classe, avec du sable et des pierres on fait une colline et des ruisseaux, des branches cueillies par les petits servent d'arbres, ils dressent des tentes, des bonshommes, des bêtes, figurent un lac par du verre, y posent des canoes, et un paysage indien s'improvise, où tout est l'œuvre de leurs doigts : miniature de ces vitrines de musées qui montrent la vie à travers les âges.

Ils goûtent ainsi chaque époque en ses menus objets comme en son ensemble; ils se préparent à apprécier le détail de la vie; et, tout ce qu'on fait de ses mains prenant un prix, ils s'accoutument à respecter les plus petits objets et les plus humbles travaux dont l'ensemble fait une civilisation.

Ces petites créations d'enfants ne sont qu'un accessoire dans l'enseignement, un peu une récréation, mais elles créent autour de la classe une atmosphère où il semble que doive se former le goût de la vie et le sens du réel. Le réel est complexe, tout y est relatif : chaque détail complète tous les autres, il est multiple et coordonné; il en est ainsi d

ces petites résurrections du passé, auxquelles toute une classe collabore; elles éveillent l'instinct de la besogne en commun, qui est la loi du réel; et vraiment un parfum de réalité s'en dégage; moins qu'en aucune école on se sent entre quatre murs; il semble que je ne sais quoi du grand monde ait été évoqué et soit là, présent.

Les élèves jusqu'à onze ans environ s'assimilent les arts enfantins de l'humanité; puis, par le travail du fer et le travail du bois, on les intéresse aux arts mécaniques et à l'industrie moderne.

On n'éparpille pas les efforts dans la confection de bibelots individuels : on construit en miniature une œuvre d'intérêt public qui initie l'enfant à la vie sociale : un pont, une grue, un moulin. C'est le travail collectif de tout le semestre. On gradue les leçons en façonnant par ordre de difficulté les pièces du même objet : chaque leçon en soi a son but et implique son progrès sans que l'enfant jamais perde de vue l'œuvre d'ensemble, le fragment de monde moderne qu'il est avec ses voisins en train de construire. Sur la structure encore incomplète on pose un grand poids, qui la courbe; puis, sur la structure fortifiée, le même poids, qu'elle supporte : et c'est devant l'enfant comme un petit drame mécanique, qui lui laisse le sens des forces en jeu.

Mais par une harmonieuse alternance de la mécanique et de la fantaisie, pour éviter trop de hâte, ou un peu de dégoût, on interrompt parfois le pont ou le moulin, et de la dernière forme apprise on tire des objets de ménage : telle croix de Saint-André, qui a servi à fortifier une arche de pont, devient, avec quelques ornements, un réchaud : et les mêmes formes

géométriques servant aux choses du ménage ou de la rue, une sorte de parenté et d'égalité s'établit pour l'enfant entre les objets familiers et les œuvres publiques, entre le minuscule et le gigantesque : il en vient à mieux aimer, et surtout à mieux observer l'un et l'autre; le monde entier prend pour lui un sens.

Il n'a d'outil, pour le travail du fer, qu'une pince à courber les lamelles; il calcule tout selon la géométrie et mesure tout à l'œil; il ne fait rien de machinal; c'est le pouvoir constructeur, avec le goût de la construction, qu'on développe en lui; ici encore il est vraiment créateur. On l'occupe tout entier, sens et pensée, à une tâche exacte en soi, sociale par son but, doublement saine.

L'idée du travail n'est jamais séparée de celle du progrès que le travail crée. Non seulement l'enfant s'élève avec l'âge des plus primitifs aux plus modernes des arts; mais les modèles mêmes dont il s'inspire, et le musée scolaire où il les choisit lui rappellent autant que possible l'évolution de l'industrie humaine.

L'idée du progrès inspire l'enseignement oral comme l'enseignement manuel. Le cours d'histoire est moins un récit de chaque époque qu'un bilan de ses contributions durables à l'esprit humain. Il suggère des questions comme celles-ci : « En quoi les monarchies orientales ont-elles aidé à résoudre le problème de l'organisation politique? » « A quoi a servi l'Empire perse? » « Quelle a été la contribution de la Grèce, de Rome, de la féodalité, de la royauté absolue? » « Quel est le sens de l'idéal démocratique tel qu'il règne aujourd'hui? » « En quoi la démocratie a-t-elle réussi? En quoi a-t-elle échoué? » Le but est

d'amener l'élève à découvrir ce qu'on doit aux générations passées, ce qui a été fait et par là ce qu'il reste à faire, mais surtout ce qu'il y a à faire tout de suite, et ceux des problèmes qui attendent leur solution. Il s'agit de discerner à quel point du progrès on se trouve et par là quel est le point prochain, c'est-à-dire le point possible à atteindre.

Tout prépare l'enfant à comprendre une fois homme que le moment du temps où il vit détermine la nature du bien qu'il peut faire. Le système tend à fonder la vertu, comme la science, sur l'observation et l'expérimentation.

Mais si le pouvoir de chacun dépend des faits *autour de lui*, il ne dépend pas moins *des faits en lui*, c'est-à-dire de ses aptitudes. L'éducation doit aider l'enfant à découvrir le monde et à se découvrir lui-même. Chaque élève, depuis l'école maternelle, a son dossier, où chacun de ses maîtres consigne ce qu'il a pu découvrir de ses aptitudes par une observation systématique. La nature concrète de ses travaux, en l'occupant tout entier, des sens aussi bien que de l'esprit, l'aide à se connaître entier, et à juger de l'adresse de ses sens autant que de la force de son jugement. En le mettant plus en contact avec le réel, elle précise une vocation qui aura à se manifester à travers un monde réel, et qui exigera l'emploi de toute la personne.

*
* *

En familiarisant les enfants avec la réalité et l'actualité, en les accoutumant à dégager des faits et des choses leur croyance, la société poursuit son plan

général, qui est de concilier la sainteté de l'âme avec les travaux du siècle; elle veut que l'imagination pénètre toute jeune la poésie des besognes nouvelles pour en dégager le goût et la loi de vertus nouvelles; elle cherche à rétablir au profit de l'homme moderne l'unité d'âme des mystiques, l'identité de la vie spirituelle et de la vie active.

# LIVRE VI

## L'ESPRIT SOCIAL DANS LE CHRISTIANISME CONTEMPORAIN

---

## CHAPITRE XXI

### L'Église mutualiste.

« Mutualité est le premier et le dernier mot du Christianisme. »
(*New York Sun*, 23 mars 1901.)

L'esprit social et l'esprit positif se développent l'un par l'autre. Car les intérêts terrestres sont des intérêts sociaux. Si le salut de l'homme dans l'autre monde peut être individuel, son progrès dans le monde visible ne peut être que collectif. Un homme peut à lui seul sauver ce qu'il y a d'immortel en lui, mais pour le développement actuel de toute sa nature, il est solidaire des autres hommes. En devenant laïque, l'église devient sociale. « La religion, dit M. Strong, commence à comprendre qu'elle doit sauver *tout l'homme* et *tous les hommes* » : les deux formules s'entraînent l'une l'autre; il y a des parties de l'homme qu'on ne peut relever qu'en les relevant chez tous les hommes. « Les efforts religieux tendent à élever tout

l'homme au lieu d'une fraction de l'homme et à faire le salut de la société au lieu du salut de l'individu. »

Aux motifs individuels les églises substituent de plus en plus les motifs sociaux. De l'assistance aux offices elles tâchent de faire une sorte de devoir laïque, presque civique; elles fondent l'observance du dimanche sur la solidarité des générations entre elles. « Nous ne croyons plus à un dimanche surnaturel, écrit un ministre unitaire; le dimanche est pour nous le don des âges qui se sont usés à la tâche pour affranchir l'homme de ce qu'il y a de bas en lui; c'est un jour gardé à travers les siècles par la vigilance sans relâche des instincts spirituels; c'est un jour entier chaque semaine, c'est un septième de notre vie.... C'est un jour confié à nos mains pour le transmettre; allons-nous recevoir le don et trahir les responsabilités qu'il entraîne? Si vous ne faites rien pour l'observer, les soucis et les mesquineries de la semaine l'envahiront, et à la fin c'en sera fait du septième jour, du jour du repos. C'en sera fait de lui, et par votre faute. Il aura survécu aux luttes du passé, pour périr entre vos mains. Pensez-y. » Avec un sens exquis des obligations sociales, l'auteur ajoute : « Quand un nuage au ciel vous fait rester chez vous au lieu d'aller à l'église, avez-vous jamais pensé au manque de courtoisie et de bienveillance que votre décision suppose? même si vous pouvez adorer Dieu tout seul, ce n'en est pas moins le culte public qui est nécessaire à beaucoup des âmes de vos frères pour entretenir leur vie spirituelle, pour fortifier, réconforter ou guider leurs cœurs; et par votre seule absence, vous ôtez au culte public un élément et un facteur essentiel de son pouvoir. »

C'est la substitution, comme mobile religieux, de l'intérêt commun à l'intérêt privé. Un professeur du séminaire de théologie de Chicago écrit : « La tâche des Églises était de redresser la relation de l'homme individuel à Dieu; elle est maintenant de redresser la relation de chacun à tous et de tous à chacun. » Les Églises se repentent d'un engourdissement qui a coïncidé, au début de ce siècle, avec le développement de l'industrie; elles se sentent une mission envers les ouvriers; elles multiplient pour eux les clubs et les conférences; elles invitent des laïques de renom à traiter en chaire les questions sociales. Dans l'hiver de 1900, l'église Saint-Paul à New York fit venir des spécialistes de la Pennsylvanie et de l'Indiana, pour traiter « De la force et de la faiblesse des mouvements ouvriers, » « Des esclaves, des serfs et des salaires », « Des relations des Trusts avec les syndicats ouvriers ».

L'esprit nouveau a réformé le système d'enseignement de plusieurs séminaires, de l'École théologique de Harvard, de l'École épiscopalienne de Cambridge, du séminaire presbytérien de New York, du séminaire baptiste de Chicago, de la plupart des séminaires congrégationnalistes, d'autres encore. On y fait moins de théologiens et plus d'hommes d'action. On y forme, dit M. De Witt Hyde, « le ministre du nouveau type », qui « partage avec chaque ouvrier de sa paroisse la tentation de bâcler la besogne quand le bon travail n'est ni mieux payé ni mieux apprécié que le mauvais; qui partage avec le marchand et l'entrepreneur l'énervement de la concurrence contre les produits falsifiés ou privilégiés; qui se trouve là, près du membre des syndicats, lors des

résolutions décisives ». Le nouveau séminaire « estime les prophètes hébreux pour la lumière qu'ils jettent sur le problème ouvrier, sur les problèmes de l'impôt et de l'argent, sur ceux de la charité et du gouvernement municipal, sur ceux du bonheur domestique et de la pureté publique ». « En fait, continue l'auteur de l'article, le diplômé des anciens séminaires n'allait pas à sa paroisse avec une vue claire des changements que l'esprit d'amour doit réaliser dans un milieu concret. Le lanceur d'une équipe universitaire de base-ball a une liste de tous les membres des autres équipes contre lesquelles il s'attend à concourir : il note en face de chaque nom les faiblesses et les particularités de leur jeu : combien y a-t-il de ministres qui aient le bilan de l'état moral de chacun de leurs paroissiens? »

M. Stanley Root, chargé d'une enquête sur l'Église moderne par le journal de New York le plus soucieux des questions religieuses, conclut ainsi : « Mutualité est le premier et le dernier mot du christianisme... Phillips Brooks dit que la mutualité s'appelle tantôt le socialisme, tantôt le communisme. S'il en est ainsi, c'est ne pas être chrétien que de ne pas être socialiste. Mais le socialisme en question n'implique pas les doctrines de tel ou tel parti qui porte ce nom. Il est « la vie nouvelle, où l'obligation mutuelle est l'universelle loi ».

# CHAPITRE XXII

## Une paroisse américaine.

« Il n'y a pas de tendance au paupérisme dans notre congrégation. »
(Rapport de la paroisse de Saint-Barthélemy, 1899.)

On peut, pour plus de précision, prendre comme type des Églises mutualistes l'ensemble des œuvres d'une même secte dans une même ville, et par exemple des Églises épiscopaliennes à New York. Les plus considérables sont celles de Saint-Barthélemy et de Saint-Georges; les comptes-rendus annuels de leur activité sont de vrais livres. Dans l'introduction de celui de 99, le recteur de Saint-Barthélemy écrit : « La nature humaine n'est pas double ou triple mais une. La religion est une force spirituelle; mais une force spirituelle qui se borne aux choses spirituelles est une force spirituelle avortée, qui cessera un jour et d'être spirituelle et d'être une force. »

A Saint-Barthélemy, le club du soir des filles a 350 membres; celui de l'après-midi, 250; le club des hommes, 540; le club des garçons, 550. L'école industrielle a 335 élèves; l'école maternelle, 150.

700 candidats attendent leur admission aux divers clubs.

Le gymnase est ouvert en permanence, de dix heures du matin à dix heures du soir.

Le *club des garçons* a, chaque lundi, de sept heures et demie à neuf heures et demie du soir, des classes d'arithmétique, d'orthographe, de tenue de livre et de calligraphie. Trois fois par semaine, de sept heures un quart à huit heures et demie, ils ont une classe de gymnase et la jouissance des bains; une quatrième séance de gymnase avec bains a lieu dans la matinée du samedi, qui est jour de congé aux États-Unis. La bibliothèque du bâtiment leur est réservée, de sept heures à huit heures et demie, les trois soirs où ils n'ont pas gymnase. Le mardi, de neuf heures et demie à dix heures et demie, il y a danse. Le mercredi, à huit heures, il y a une classe de tambour et une de fifre chaque semaine, une séance d'exercice militaire, une d'exercices d'assouplissement (calisthenics) et une de foot-ball. Les salles du club, pour se réunir, lire et jouer, sont ouvertes tous les soirs de sept heures à neuf heures et demie.

Le *club des filles* de l'après-midi a, tous les jours, de quatre heures à cinq heures et demie, des classes de couture, broderie, crochet, travaux de fantaisie, confection, modes, cuisine; et trois fois par semaine, une classe de culture physique. Il y a deux « après-midi de jeu ».

Le *club des filles* du soir a tous les jours des classes de confections, modes, broderie, cuisine, etc... Il a deux classes de tenue de livres par semaine, cinq de sténographie et d'écriture à la machine, une de littérature, une d'anglais, une de français. Elles se font

de sept heures et demie à neuf heures et demie. Il y a chaque soir à la même heure une classe de culture physique.

Le *club des hommes* est ouvert tous les jours de dix heures du matin à onze heures du soir. Il a trois séances de gymnase par semaine, de huit heures à neuf heures du soir. Chaque mardi il a une séance de discussion; et chaque jeudi, danse.

Le *Glee club*, ou club musical, se réunit chaque jeudi de sept heures et demie à neuf heures et demie. Les lundi et mardi soir, il y a des soirées communes à tous les clubs, avec musique.

L'*École maternelle* (Kindergarten) reçoit les enfants chaque matin de neuf heures à midi.

A côté de ses clubs de jeunes gens, de jeunes filles et d'hommes, la paroisse a quelques institutions pour les femmes mariées. On ne peut les organiser en club parce que le ménage les retient chez elles. Mais elles ont besoin, elles aussi, de sortir parfois de la routine de leur besogne et du manque d'air de leurs taudis. Une fois par mois, l'après-midi, on les invite de trois à cinq, et on les fait jouer comme des enfants; c'est pour elles une grande joie et un grand repos. Souvent aussi celles qui le peuvent viennent assister un moment aux classes de l'asile : leur visage s'illumine à écouter les chansons, les jeux et les besognes enfantines dont on occupe leurs petits. Une fois par semaine, on leur fait une classe de cuisine. L'influence de l'asile s'étend des enfants aux mères : « elles lavent et raccommodent tard le soir pour envoyer leurs petits propres le matin. C'est un progrès qui est venu peu à peu. » « Presque toutes les mères ne demandent qu'à mieux savoir élever leurs

enfants. Elles sont promptes à saisir leurs fautes et ont hâte d'y remédier. On a dit qu'on pouvait reconnaître les maisons des enfants de l'asile aux façons plus calmes et plus douces des femmes envers les petits : c'est en partie l'effet des réunions de mères qui se font chaque mois. »

Ce qui fait la vie d'un club, c'en est l'atmosphère sociale. C'est vrai d'un club ouvrier comme d'un club aristocratique. Les pauvres font entre eux les mêmes distinctions que les riches entre eux. Il n'y a guère de club populaire qui n'en méprise un autre : un peu de dédain est peut-être la condition du respect de soi-même. L'attrait d'un club pour ses membres est dû au ton qui y règne : aussi tous sont-ils soucieux de le maintenir. C'est en partie ce qui fait la vertu éducatrice des associations. Elles transforment d'autant plus leurs membres qu'ils ont entre eux plus de rapports et s'obligent par là à plus d'égards. Aussi les organisateurs tentent-ils de développer ce qu'on pourrait appeler la vie mondaine, mais ce que les Américains appellent la vie sociale du club. C'est pourquoi ils favorisent la danse. « Il s'établit par là, dit le rapport de la paroisse, un ton plus élevé dans les manières et dans les rapports des uns aux autres. Il y en a parmi les filles qui ont besoin d'apprendre à se faire respecter et à se faire marquer des égards; beaucoup des hommes ont besoin d'apprendre à témoigner leur respect par leurs manières. Les classes de danse sont le meilleur moyen, et nous avons constaté les bons effets dans ce sens des efforts de l'an dernier. » Des concerts, des pièces jouées par les membres, parfois une opérette avec chœurs, servent à créer une atmosphère

sociale. L'aspect du club laisse dans le doute sur la classe de ses membres: ou plutôt on se sent sur un terrain où la notion de classe ne pénètre guère; avec leur confortable bourgeois, les salles n'ont rien de ce qu'évoque en France le mot « ouvrier »; les vêtements en Amérique ne diffèrent guère selon la profession; on se sent là dans un « cercle » où chacun se sent chez soi. D'après les administrateurs, le club compte une moitié d'ouvriers, une moitié d'employés; il a aussi quelques membres de professions libérales, qui ne se distinguent pas des autres. Parmi les filles, des vendeuses de magasins, des ouvrières d'usines, beaucoup de couturières et de modistes, des institutrices communales, des teneuses de livres, des caissières, des sténographes.

Le jardin suspendu aide à la vie sociale de la paroisse. L'idée en fut suggérée par un petit de l'asile : un jour, d'un pont sur un chemin de fer, il jeta sa seule poupée dans un train en marche, pour lui faire voir la campagne. La maîtresse se creusa la tête pour avoir un coin de campagne en pleine ville, et eut l'idée d'un jardin sur le toit. Chaque enfant apporta un petit pot de terre et des graines; un charpentier fit des caisses; on confia le jardin aux soins de l'École maternelle. Ce fut aussi un potager, les garçons se souciant surtout des légumes et les filles des fleurs. Avec les laitues, on nourrit des lapins. Les premiers radis furent envoyés au recteur, et quand on lut aux enfants la lettre où il en vantait la saveur, ils battirent des mains. Parfois les petits emportent chez eux quelques légumes. La plupart n'en avaient jamais vu en terre; et le jardin accrut leur intérêt pour tous les jeux, contes et chants qui

ont trait à la campagne. Les soirs d'été, le toit est ouvert au club; avec ses arbustes et ses fleurs, quand la brise souffle, il délasse les travailleurs des journées étouffantes de la rue; on y fait de la musique, on y danse, on y sert parfois des glaces.

L'instruction, dans les clubs de la paroisse, tient plus de place que le plaisir. Ce ne sont pas les directeurs, ce sont les membres, qui développent le côté sérieux de l'œuvre. Il y a chez eux une fièvre de travail, née de la lutte pour la vie. Le clergé n'encourage pas leur utilitarisme mais il le favorise : son principe est de laisser aux membres toute l'initiative possible; c'est à la demande des membres qu'il a organisé des cours commerciaux. Dans une autre paroisse, celle de Saint-Georges, un avocat avait fait un club de garçons, pour ne pas les laisser le soir dans la rue; il essaya en vain de les retenir par des jeux, et imagina des classes de travail manuel : son but n'était que de les intéresser plus, par quelque chose de plus suivi. Les petits furent là tous les soirs et amenèrent des amis; il n'était ni artisan ni pédagogue : il dut apprendre des métiers pour les enseigner; bientôt il eut malgré lui une école professionnelle à mener. Cela s'était fait sans qu'il le voulût, presque sans qu'il le sût. Respectueux de toute initiative, les directeurs se prêtent aux soucis utilitaires des membres : ils savent que le relèvement matériel d'un travailleur est souvent le signe ou la cause d'un relèvement moral. Ils se préoccupent, aux classes de couture, de préparer les élèves aux petites spécialités, telles que l'ourlage ou le rapportage, qui leur serviront plus dans les ateliers qu'une instruction générale en couture.

Mais le but des clubs est quelque chose d'autre que le plaisir ou le profit. L'Église institutionnelle repose sur le principe du salut en commun, et du du salut par la communauté même; les Américains pensent volontiers que le progrès moral d'une personne est en raison de ses liens sociaux. « Nous essayons, dit le rapport de Saint-Barthélemy, de faire en sorte que les jeunes filles aient une conception large de leur lien avec le club; les plus anciennes des adhérentes nous aident à faire de cet élargissement de vues l'esprit dominant du club. L'important est que les membres elles-mêmes s'aperçoivent des possibilités d'une organisation comme la nôtre, quand l'animent un désir commun et un dessein élevé. » L'un des moyens de développer la conscience des membres est d'éveiller en eux, par un maximum d'indépendance, un maximum de responsabilité. Une cotisation, de quinze francs par an pour les hommes, plus dix francs pour le gymnase, leur donne la sensation d'être chez eux. Une sorte de pension, où les jeunes filles du club peuvent être logées et nourries, a surpris toutes les personnes qui la visitent par l'absence de toute règle. La « maison de vacances », où les ouvrières vont passer une ou deux semaines à tour de rôle, est aussi un lieu de pleine liberté : « Pas de règles! » s'écriait un jour une des pensionnaires, toute charmée du régime. Là où les règles sont nécessaires, on a soin de faire sentir aux membres qu'ils se les imposent eux-mêmes et pour eux-mêmes : le club des garçons, comme la plupart des sociétés d'enfants aux États-Unis, fonctionne comme un petit Parlement; il comprend une société littéraire, qui élit parmi eux un président, un secrétaire, un trésorier.

Toutes les discussions sont menées dans l'ordre des débats parlementaires, et les statuts stipulent que le Manuel de droit parlementaire de Robert fera autorité. L'ordre du jour des séances est ainsi fixé par les statuts : 1, Lecture du texte du jour; 2, Appel des membres; 3, Lecture du rapport de la séance précédente; 4, Débat littéraire; 5, Critique du débat par le « Leader »; 6, Communications; 7, Rapports des Comités et du trésorier; 8, Réception des nouveaux membres; 9, Affaires diverses; 10, Fixation de la date de la séance suivante.

Le club des hommes comprend aussi une société de Discussion, dont le programme en 1898-99 a été le suivant : octobre, Le Sol, premier instrument de production; ce qu'il donne et ce qu'il reçoit, dans l'acte productif; problème d'application : doit-il être la propriété de l'individu ou de la communauté? Novembre, Le Travail, second agent de production; ce qu'il donne et ce qu'il reçoit dans l'acte productif; problème d'application : le travailleur reçoit-il ce à quoi il a droit? principe des salaires. Décembre, Le Capital, troisième agent de production, etc.; problème d'application; la concentration du capital est-elle un bien pour la société? Les sujets ont été, pour janvier l'argent, pour février l'impôt, pour mars la question du gouvernement producteur.

C'est dans les clubs qu'est la vie interne et intime de la paroisse. Mais son action s'étend au dehors, par la clinique, par l'atelier de secours, et surtout par deux institutions qui, sans être comme les clubs de grandes familles, sont elles-mêmes des œuvres de mutualité plus que de charité : le bureau de placement et l'association de prêt.

Si quelque chose répugne aux Églises, c'est d'attirer à elles par l'aumône. Les Églises américaines méprisent la charité. On prêche contre la charité. On parle en chaire de la charité comme de la principale cause de la misère. On y représente comme une lâcheté et comme une faute le sou donné à un mendiant. Même les secours méthodiques ne sont distribués qu'avec scrupules et presque à regret. On tâche d'aider par du travail et non par de l'argent. Les Églises sur le plan moderne ont leur bureau de placement. « La gêne, dit le rapport de Saint-Barthélemy, vient presque toujours du manque d'emploi. Le mari ou le fils sont sans place, et le loyer est en retard. Notre système inflexible a été de mettre ces familles en relation avec notre bureau de placement, plutôt que de donner de l'argent pour une aide passagère. Il n'y a pas de tendance au paupérisme dans notre congrégation. Le profit pour les caractères est incalculable; *l'attirance à l'église par l'attente d'un peu d'argent disparaît*. Le bureau de placement devient ainsi un facteur important dans le développement d'une *congrégation indépendante, ayant le respect de soi-même.* »

Le bureau de placement est « un effort systématique pour procurer du travail qui permette de se supporter dignement et des moyens de secours dont l'effet soit permanent ». « Nous opérons, ajoute le rapport, d'une façon rigoureusement commerciale, selon l'article 410 des lois de 1888, amendé par l'article 330 des lois de 1891, sur les « agences de renseignements, bureaux de placement et autres lieux qui font payer un droit pour procurer du travail. » Les droits d'inscription varient de 25 à 50 sous selon

le genre de place qu'on cherche. « Ce n'est pas une commission, mais une indemnité pour les frais de bureau. » Si une place est obtenue, le bureau prélève sur le salaire du premier mois une commission qui varie de 10 à 15 0/0. Il est en rapport téléphonique avec les agences de placement de la ville, comme elles le sont entre elles. En un an, le bureau a placé 1866 domestiques et 693 employés, artisans ou manœuvres. Son caractère commercial est une garantie d'indépendance pour ceux qu'il oblige. Soucieux de fonctionner commercialement, il a recours aux annonces pour obtenir la proportion de demandes la plus favorable à un service régulier, c'est-à-dire quatre demandes d'emploi environ pour trois offres de place. Quand ses clients ont un défaut d'esprit ou de corps, il tâche de trouver une besogne à leur portée; sinon il les adresse à des institutions spéciales. Le dernier budget du bureau a été d'environ 27 500 francs pour les recettes et 24 600 francs pour les dépenses; au bout de quatre ans son fonds de réserve est d'environ 7 000 francs. Le bureau ne dévie de son attitude commerciale ni par sentimentalité ni par respect humain. « La rentrée des droits est une question d'une extrême difficulté et exige la vigilance la plus rigoureuse... L'année dernière, tous nos débiteurs ont été retrouvés et ont dû expliquer pourquoi ils n'avaient pas rempli leurs engagements. Dans quelques cas leurs familles étaient dans une telle gêne que nous leur avons avec plaisir fait grâce de leurs obligations. Dans la plupart des cas le défaut de paiement n'avait eu d'autre cause que l'indifférence. Notre rigueur au point de vue commercial a pour résultat inattendu de commander le respect des cher-

cheurs d'ouvrage : ils ont commencé à voir que nous exigions d'eux la fidélité à leurs engagements comme nous étions fidèles aux nôtres, et plus que jamais on s'est montré, verbalement ou par lettre, reconnaissant de nos services. »

L'*Association de prêt* de la paroisse est conduite selon les mêmes principes que le Bureau de placement. « Dès que les intéressés entrent dans notre local, dit le rapport, on leur fait sentir que nos prêts sont rigoureusement commerciaux et qu'ils doivent remplir fidèlement leur part du contrat. » Le rapport observe qu'à New York cinquante maisons de prêt, dont le taux n'est légal qu'en apparence, réussissent, et que l'association de prêt de Saint-Barthélemy est appelée à devenir une des grandes institutions de la ville. Il ajoute que le bienfait ne s'en fait pas sentir à ses clients seuls mais à tout le public, parce qu'elle est pour les prêteurs une concurrence qui les oblige à plus d'honnêteté et à des termes plus justes : « là est le plus large et le plus durable service que rende l'association » : cette *réforme des mœurs par la concurrence* est bien américaine. En dix-sept mois l'Association a prêté 400 000 francs ; trois de ses débiteurs seulement ont changé de résidence sans notice, causant une perte de moins de 600 francs. « Cela est remarquable, conclut le rapport, et fait honneur aux intéressés. »

Encouragée par les résultats, l'Association a commencé à organiser « un système régulier de *crédit* pour les salariés et les pauvres ». « Notre temps, écrit le rapport, est l'âge du commerce, et repose sur le crédit ; si vaste et si profitable que soit une entreprise, à moins d'emprunter parfois elle sera acculée et fera faillite. Eh bien, le pauvre a besoin du crédit dans sa

petite sphère comme le riche dans la sienne. Si économe qu'il soit, il y a des moments dans sa vie où il lui faut emprunter et où faute d'emprunter il est ruiné moralement et physiquement.... Ce qu'il lui faut dans ces moments-là, ce n'est pas l'aumône ou la charité, c'est le crédit; il ne se soucie pas de charité et ne demande pas l'aumône; il veut un moyen d'emprunter sur les garanties qu'il peut offrir. Mais quelle banque prêtera au pauvre sur l'anneau de mariage de sa femme? Il n'y a qu'une place où il puisse aller, c'est la boutique du prêteur sur gages, dont les charges montent à plus de 50 0/0 par an. »

Le budget d'une Église institutionnelle est celui d'une maison d'affaires. En 1899, la paroisse de Saint-Barthélemy a eu 201 549 dollars de recettes, dont 103 000 environ venant de dons et de quêtes, 50 000 venant de la location des bancs à l'église, 12 000 venant de la rente du legs Vanderbilt, 20 000 venant des cotisations des membres des clubs, le reste venant de dons faits aux diverses sociétés affiliées à l'église. Les dépenses sont montées à 207 000 dollars, soit près d'un million cinquante mille francs.

## CHAPITRE XXIII

### L'Église institutionnelle.

« Le directeur d'une fabrique n'a pas besoin de plus de talent pour l'action que le chef d'une église moderne. »
(*New York Evening Post.*)

La paroisse mutualiste, dont Saint-Barthélemy est le type, moitié église et moitié club, s'appelle aux États-Unis « Église institutionnelle ». Le mot date d'une douzaine d'année; le Président Tuker, dans une allocution au Berkeley Temple de Boston, en avait qualifié les méthodes d'institutionnelles; un journal du matin appela le Berkeley Temple une « Église institutionnelle »; le nom a subsisté : « personne ne l'aime et tout le monde s'en sert. »

L'Église institutionnelle a créé un nouveau type de pasteur : le pasteur homme d'affaires. « Le directeur d'une usine, dit l'*Evening Post*, n'a pas besoin de plus de talent pour l'action que le chef d'une Église moderne, avec la multiplicité de ses œuvres. » Tant d'activité pratique doit un peu nuire aux facultés contemplatives. « Il y a peu de place pour la théologie chez un homme qui préside six comités dans une

après-midi et a trois écoles du soir à visiter. L'Église institutionnelle ne formera pas de Thomas d'Aquin. » Le journal qui note ainsi le danger de l'action en voit le remède dans ce qui est la loi de tous les progrès modernes, dans la spécialisation, dans la division du clergé en prédicateurs et gens d'affaires. L'Église laïque réalisera-t-elle cette distinction d'un clergé spéculatif et d'un clergé administrateur qu'Ignace de Loyola avait établie dans la compagnie de Jésus et qui ne put s'y maintenir?

La naissance d'une nouvelle institution baptiste, à New York, montre les caractéristiques d'une Église institutionnelle, sa formation presque spontanée en réponse à des besoins locaux, la nécessité de spécialistes gens d'affaires pour l'organiser, l'intérêt qu'elle inspire aux gens assez riches pour la soutenir : il y a deux ans, un pasteur baptiste fonda un asile de jour et une école maternelle dans un quartier nommé « la cuisine du diable ». C'était une petite maison qu'il intitula « l'Ermitage ». Elle fut vite insuffisante. Le pasteur intéressa à son œuvre le jeune Rockefeller, le fils du plus riche millionnaire américain, qui est son paroissien et dirige chaque dimanche une classe de catéchisme. Le jeune homme promit les fonds; on fit venir du Kentucky un spécialiste qui y avait dirigé une sorte de colonie populaire; on le fit vivre un an dans le quartier où on voulait bâtir, et quand il en eut étudié tous les besoins, il fit son rapport au conseil d'administration de l'Église, et donna son avis sur les plans. La « colonie » aura des bains publics, une école professionnelle, des cours de cuisine, des bibliothèques, un amphithéâtre, un gymnase complet, huit chambres pour les « résidents », qui

sont des gens de bonne volonté, se chargeant de faire marcher la maison. Le coût en sera de 500 000 francs.

Les œuvres des Églises sont-elles une fin en soi ou ont-elles pour but des conversions? Sont-elles un acte de philanthropie ou un moyen de propagande? Les Églises d'Europe ont le dogme tant à cœur que tout ce qu'elles font d'humain semble à leurs adversaires un chemin secret qui mène au dogme; mais il ne vient guère à l'esprit d'un Américain de soupçonner dans une bonne œuvre une arrière-pensée dogmatique. Il est vrai que les œuvres des Églises sont leur condition d'existence : bientôt elles ne retiendront leurs paroissiens que par l'attrait de services réciproques; elles ne se perpétueront qu'en se justifiant par un rôle social; c'est pour elles une question de vie ou de mort. Il leur faut être actives ou ne pas être. Mais il ne s'ensuit pas qu'elles ne le soient que par expédient; il se peut qu'un homme qui vit d'un art l'exerce pourtant par amour de l'art, et que cet art qui est la condition de sa vie devienne sa vie même, toute sa vie : les œuvres sociales, qui sont la condition d'existence des Églises, deviennent leur existence même. Pour les jeunes ministres de la nouvelle école, ce sont les œuvres qui font le charme de leur métier. Le clergé américain n'a jamais beaucoup prêché le dogme, il ne le prêche plus du tout, et il s'en soucie si peu qu'on ne peut soupçonner ses entreprises d'être une voie déguisée qui mène au dogme; toute sa tâche a toujours été d'enseigner la vertu; mais, avec son bon sens et son sens pratique, il sait qu'aucune prédication morale ne vaut une atmosphère saine, et dans la vie d'un pasteur un club ne peut manquer de tenir plus de place et

d'offrir plus d'intérêt qu'un sermon. Il y a des pasteurs qui n'ont choisi leur métier que par goût des œuvres. Un étudiant de Jersey-City, sorte de faubourg de New York, après avoir travaillé pour une « Ligue de quartier », ne se fit ordonner que parce qu'il crut qu'il pourrait faire plus comme ministre; il est attaché à l'Église la plus à la mode de Jersey-City, qui a pour annexe un « Institut populaire », et il vient d'y introduire des leçons de boxe, données par un avocat de la ville. L'œuvre religieuse et l'œuvre mutualiste des églises sont menées parallèlement, mais elles restent indépendantes; elles s'entr'aident mais ne se mêlent pas. « Dans nos clubs et nos classes, écrit le recteur de Saint-Barthélemy, les considérations de culte et de credo sont laissées de côté entièrement. » Dans la pensée du clergé son œuvre humanitaire n'est pas subordonnée à son œuvre ecclésiastique; quand l'équipe de foot-ball est représentée au service du soir, il s'en félicite, mais quand la quête du soir fournit de l'argent pour le foot-ball, il ne s'en félicite pas moins.

Il y a, à New York, une preuve du désintéressement des Églises dans leurs œuvres : c'est leur situation même. La ville de New York, entre son fleuve et son bras de mer, est un boyau, tout en longueur; le bas de la ville est un quartier d'affaires et d'ouvriers : une « Cité » de Londres flanquée d'un White Chapel; près du quartier des bureaux, désert le soir, le quartier des garnis, où on couche six par chambre ou cinquante par dortoir. Tout ce qu'il y a de gens à l'aise va se loger dans le haut de la ville; du bas au haut, c'est un long voyage. Il n'y a pas plus de vingt ou trente ans, New York occupait le cinquième de son

espace actuel; le bas de la ville était toute la ville : là où il n'y a plus que des bureaux il y avait des maisons de familles riches, et là étaient les Églises à la mode. A mesure que la ville s'allongea, le quartier élégant émigra vers le nord, comme à Paris il a sans cesse émigré vers l'ouest. Les Églises riches furent isolées parmi les bureaux et les logements ouvriers; leurs congrégations de gens du monde durent descendre chaque dimanche pour l'office vers les quartiers pauvres. La solution naturelle était de vendre les anciennes Églises et de les reconstruire plus au nord. En dix ans vingt-trois Églises émigrèrent ou disparurent. Beaucoup plus auraient suivi, si ne s'était alors répandue la conception de l'Église institutionnelle, dont la nature est d'être bienfaisante et missionnaire, d'exercer son ministère parmi les pauvres. Quelques-unes des plus grandes Eglises restèrent où elles étaient; elles bâtirent des clubs populaires; elles se changèrent en centres d'éducation pour le voisinage; elles se créèrent une clientèle de gens du peuple et gardèrent leur congrégation de gens du monde; les riches continuèrent d'y descendre malgré la distance, et en vrais Américains qui aiment les effets visibles et les résultats sociaux, ils s'éprirent d'autant plus de leur paroisse qu'ils en touchaient du doigt les bienfaits dans un milieu autre que le leur. Grace-Church, en plein quartier des affaires, à un coin de rue sur Broadway, où le sol est d'une valeur immens eut le choix entre deux politiques : se faire un capit à jamais suffisant pour l'entretenir, en vendant so terrain, et en suivant ses paroissiens vers le nord, o retenir à elle et stimuler à la générosité sa congrégation en la passionnant pour son œuvre de bienfai-

sance dans le voisinage : Grace Church prit le second parti. Les sept Églises épiscopaliennes de New York, qui comprennent une grande partie des vieilles familles, sont aussi celles qui font le plus pour les classes pauvres. L'une d'elles, Trinity Church, comprend vingt-deux chapelles, réparties dans divers quartiers. Sur sept mille paroissiens de Saint-Georges, cinq mille vivent dans des logements ouvriers, tandis que parmi les autres sont quelques-unes des personnes les plus considérables de la ville. Les quêtes des sept paroisses produisent par an environ cinq millions de francs.

Les membres des œuvres les aiment pour elles-mêmes; c'est la seule forme de religion que beaucoup aiment ; les Américains ont une tendance à ne pas comprendre d'autre culte que l'action ; les œuvres ne sont pas pour eux une aide à la religion, elles sont la religion même. Le rapport de Saint-Barthélemy note, sans en voir peut-être toute la portée, un fait curieux : c'est que beaucoup de paroissiens, au lieu d'assister au service, assistent à la classe de catéchisme : « beaucoup en font le seul lieu où elles prennent part au culte ; » c'est que dans ces classes il y a un effort pour enseigner, une influence exercée, une action tentée : l'Américain aime à être où *quelque chose se fait*. Dans une classe le lien est plus direct entre tous que dans un service : la classe est plus *sociale*. La substitution d'une classe à un office est un pas vers la laïcisation, mais le clergé se prête si volontiers aux goûts des fidèles que loin de voir avec jalousie cette préference de l'école à l'Église, il l'a encouragée en complétant le catéchisme d'une lecture à haute voix, d'une allocution et d'hymnes; il a greffé sur la classe comme un service en miniature, juste assez de service pour consacrer l'enseignement;

il a créé un type nouveau de réunion, aux trois quarts leçon et au quart office, pour répondre aux besoins de ceux dont la façon de prier est de s'instruire : c'est bien un phénomène d'évolution, c'est le besoin créant l'organe. La religion américaine a une merveilleuse faculté d'accommodation; elle est organisée pour la lutte pour la vie.

# LIVRE VII

## LA PAIX RELIGIEUSE PAR LE POSITIVISME CHRÉTIEN

---

## CHAPITRE XXIV

### Le christianisme des Juifs.

« Nous pourrions appeler ce Christ, le Christ éthique. »
SHELDON.

Les sociétés de culture morale semblent le couronnement et le point d'aboutissement du libéralisme américain. Peut-être sont-elles le type vers lequel évoluent les églises des États-Unis. Elles sont le symbole de l'esprit américain dans ce qu'il a de moderne et de dégagé du passé. Or leur fondateur est fils de rabbin et elles n'eurent d'abord pour membres que des Hébreux. De sorte que parmi les institions religieuses d'Amérique la plus américaine est d'origine juive.

C'est qu'entre Américains et Juifs il y a comme une harmonie préétablie. Le christianisme et le judaïsme, aux États-Unis, semblent faits pour se comprendre et destinés à se confondre. L'histoire de

l'un est parallèle à l'histoire de l'autre : leurs débuts dans le Nouveau-Monde furent les mêmes; ils y reçurent tous deux la même déformation, cause de leur originalité : ils devinrent « congrégationnalistes », c'est-à-dire qu'il se décentralisèrent. Les hasards de la dispersion et de la colonisation firent chaque communauté autonome, et souveraine en matière de dogme ou de culte. Il n'y eut plus que *des églises* au lieu d'une *Église*, *des synagogues* au lieu d'une *synagogue*. Là fut l'accident qui détermina leur évolution nouvelle.

Le judaïsme, comme le christianisme, d'Amérique est l'épanouissement à l'air libre d'une tendance que l'air d'Allemagne avait étouffée. Le mouvement libéral, préparé par Moses Mendelsohn dès 1780, s'était borné en Allemagne aux recherches de philologie et n'y avait tenté que peu de réformes dans le culte, quand la crise anti-sémite de 1880 eut pour contre-coup de ramener tous les Juifs de l'Empire à l'orthodoxie. Mais les émigrés du milieu du siècle avaient transporté aux États-Uuis le ferment philologique, et ce fut dans les synagogues américaines que fructifièrent les germes du libéralisme allemand, de même que l'esprit de la Réforme n'a peut-être eu tous ses effets qu'aux États-Unis. L'émigration aux États-Unis est le quatre-vingt-neuf des Allemands.

L'évolution du judaïsme américain commença vers 1850. En 1843, on fonda les premières synagogues réformées, le temple Emmanuel à New York et le temple Har-Sinaï à Baltimore. Les innovations furent l'effet de l'autonomie locale : chaque rabbin coupait le service et les prières à sa guise. Les réunions de rabbins qui se tinrent en 1856, 1669, 1871 et 1885,

dans diverses villes, ne purent fixer les bases d'aucun accord et d'aucune discipline.

Le précurseur le plus en vue du mouvement réformateur fut Isaac M. Wise, qu'on appela « le pape juif d'Amérique ». Vers 1846 son libéralisme le fit traîner à bas de sa chaire et jeter hors du temple par sa congrégation, à Albany, capitale de l'État de New York. En 1854, on lui offrit une chaire à Cincinnati. Là commença sa propagande. Seul à savoir l'anglais parmi les rabbins de l'ouest, il se mit à voyager de l'Ohio au Pacifique et des grands lacs au golfe du Mexique, prêchant, discourant, bénissant, inaugurant. Il fonda trois œuvres qui devinrent le centre de la réforme juive : la conférence des rabbins, l'Union des congrégations israélites, le séminaire hébreu de Cincinnati.

La déclaration de Pittsburgh, acceptée en 1885 par la réunion des rabbins réformés, n'est qu'une profession de libéralisme, qui, loin de limiter l'autonomie locale, ne peut que la stimuler. Elle proclame que le judaïsme contient la plus haute forme de l'idée de Dieu, que la Bible est un puissant instrument d'instruction religieuse et morale; qu'elle révèle pourtant les idées surannées d'un âge primitif, que ses lois d'ordre moral sont les seules qui aient force de loi; que les cérémonies contraires aux tendances et aux coutumes de la civilisation moderne doivent être rejetées; que les décrets rabbiniques sur l
régime et le costume ne s'acordent pas avec l'ét
d'esprit actuel; que les Juifs ne sont plus une natio
et ne doivent plus compter sur un retour en Pales
tine; que le judaïsme est une religion progressiste qui s'efforce de se mettre en harmonie avec les exi-

gences de la raison; qu'il faut rejeter la croyance à la résurrection des corps, à l'enfer et au paradis; et que c'est le devoir des Juifs de prendre part à l'effort des temps modernes pour résoudre selon la justice et le droit les problèmes que soulèvent les transformations sociales. Substitution de l'esprit à la lettre dans l'interprétation biblique, suppression des dogmes du paradis et de l'enfer, souci des questions sociales : ce sont là les caractéristiques du protestantisme libéral aussi bien que du judaïsme libéral.

Les juifs en 1900 se divisent en trois grands groupes : les Orthodoxes, qui ne comprennent guère aux États-Unis que les derniers venus des immigrants; les conservateurs, dont la théologie est traditionnelle mais dont les mœurs sont modernisées; enfin les Réformés. Il semble que dans l'Europe occidentale ce soient les conservateurs qui dominent; en Amérique, ce sont les Réformés; tout ce qu'il y a de Juifs éclairés et influents aux États-Unis appartient au groupe réformé : les familles d'émigrants se pénètrent de l'esprit de la réforme dès la seconde génération, à moins qu'elles n'aillent tout droit à la libre pensée.

Les Réformés sont les vrais représentants du judaïsme aux États-Unis. Ils le représentent avec prestige. Venus de Pologne et d'Allemagne, où la persécution et l'anti-sémitisme paralysaient leur progrès et faussaient leur développement, ils pensent que l'Amérique étant le premier pays où ils soient libres, c'est le seul où leur foi ait repris sa forme normale : ils regardent leur religion réformée comme un retour à l'esprit des prophètes; elle leur semble le fruit naturel, sur un sol neuf et dans un air libre, de

la tradition de leur race. Ils se présentent, aux chrétiens d'Amérique nourris de la Bible, comme les dépositaires séculaires de la pensée biblique.

La pensée biblique, telle qu'ils la définissent, c'est un peu la pensée américaine. Sont-ce les Américains dont l'esprit depuis 1620 s'est modelé sur la Bible? Sont-ce les Juifs dont l'interprétation de la Bible s'est accommodée depuis 1850 au milieu américain? Y a-t-il eu, entre les colons de la Terre promise et les colons du Nouveau-Monde, une analogie préexistante? Quelle qu'en soit la cause, il y a, entre les Américains et les Juifs d'Amérique, une communauté de traditions et de tendances.

Les caractères communs de la religion américaine et de la religion juive d'Amérique peuvent se ramener à deux : le *positivisme* et le *civisme*. Selon les Israélites réformés, l'esprit hébreu ne fut jamais métaphysique. « Les lois de Moïse, dit M. Grossman, tendaient à l'intégrité nationale plus qu'au dogmatisme clérical... Il n'y eut jamais de divisions dans le judaïsme sur ce qu'on nomme, dans la terminologie théologique, articles de foi. Un catéchisme hébreu serait chose impossible. Les synodes juifs n'ont jamais rien établi que ce dont tous les laïques étaient d'accord. Les discussions contemporaines entre orthodoxes et réformés portent sur la pratique bien plus que sur le dogme. » Le moindre souci du dogme entraîne le moindre souci de l'autre monde, à moins que ce ne soit l'indifférence à l'au-delà qui permette la négligence du dogme : dans un cas comme dans l'autre, le complément de l'esprit positif est l'esprit social, qui a plus souci du salut collectif sur la terre que du salut individuel au ciel. Il caractérise l'Américain : il carac-

térise aussi le Juif, selon les Juifs réformés. La Déclaration de 1885, rédigée par une réunion de rabbins à Pittsburgh, rejette les dogmes du paradis et de l'enfer, que la plupart des pasteurs chrétiens en Amérique nient aussi ou passent sous silence. Mais elle insiste, comme les églises chrétiennes, sur le devoir de faire descendre le ciel sur la terre : « C'est, dit-elle, le devoir des Juifs de prendre part à l'effort des temps modernes pour résoudre selon la justice et le droit les problèmes que soulèvent les transformations sociales. » Tel est, selon les Juifs libéraux comme selon les chrétiens libéraux, l'esprit même de la Bible, dont les uns comme les autres prétendent relever. C'est aussi l'avis de bien des Israélites français, imbus de ce positivisme d'Auguste Comte, qui est ce qu'il y a de plus proche du christianisme américain : « Les prophètes d'Israel, écrit Darmesteter, n'ont point dit à l'homme : le monde ne vaut. Ils lui ont dit : Le monde est bon, et toi aussi, sois bon... Ils ont jeté sur l'avenir, par-dessus les orages du présent, l'arc de paix d'une immense espérance : une vision radieuse d'une humanité meilleure, plus affranchie du mal et de la mort. Rêves de voyants, aujourd'hui rêves de savants. »

L'attente du Messie, pour les Réformés, n'est que l'espoir d'un monde meilleur. Le mot « Messie », qui divisait juifs et chrétiens, les rapproche : pour les Juifs libéraux il n'est que le symbole du progrès; pour les chrétiens libéraux, il ne clôt pas à la venue du Christ la série des communications d'en haut. Pour tous, Jésus est le point central, pour aucuns il n'est le point final de la révélation éternelle. « Il est venu, il va venir, il viendra : nuances de temps qui

n'ont plus de sens, dit le docteur Gottheil; on ne parle plus de lui qu'au présent; il vient; dans tous les âges on eût pu dire de lui : il vient. Selon la leçon d'un des talmudistes : « les « jours du Messie datent d'Adam ». C'en est fini de toute lutte sur sa date entre la synagogue et l'église. »

Pour le Juif comme pour l'Américain, ce positivisme optimiste prend la forme du *civisme*. L'un, comme l'autre, attend de sa race le salut de la terre. « L'Ancien Testament, dit Reich, ne prêche pas l'autre monde : pour le Juif la foi en la restauration de l'État juif a le caractère sacré de la foi des chrétiens en l'autre vie. Le salut pour l'individu n'est possible que par l'intermédiaire du salut pour tout le peuple. C'est la croyance fondamentale du judaïsme. » Le salut de chacun par le salut de tous : c'est la solidarité des vieux colons puritains; les États-Unis ont été d'abord, comme Israël, des tribus. « Le Juif, ajoute Reich, ne prétend à la bénédiction spéciale de Dieu que par la vertu de sa nationalité juive. Celui qui croit que son médiateur est le peuple juif est un Juif. » L'Américain croit qu'entre Dieu et lui le peuple américain est médiateur : il sent sa propre moralité inséparable des mœurs de sa race; la civilisation qui l'enveloppe lui semble quelque chose de sacré qui le relève; la société est, selon le mot de James, sa « rédemptrice ». Il croit sa nation « l'élue de Dieu ».

Dans la confiance patriotique des Américains, les Juifs ont reconnu la leur. Leur orgueil national est venu se fondre en celui de leurs nouveaux compatriotes. Ils ont reporté sur leur patrie d'adoption les espérances messianiques. Dans leur vision séculaire

d'un peuple élu, l'image du peuple d'Amérique se substitue peu à peu à l'image du peuple d'Israël. Un soir, sur un paquebot d'Anvers à New York, la brise était si douce, la mer si calme, que les mousses mêmes, à l'avant, regardaient le vaisseau glisser; un émigrant chanta une tyrolienne; cet air des Alpes sur la mer unie, dans la nuit claire, fit taire toutes les causeries sur le pont; mais c'était l'heure où « pour les bonnes mœurs » les matelots poussaient par des trappes les passagères de troisième et les mettaient sous clef dans la cale des femmes; parmi elles il y avait une jeune Juive, qui suivait le troupeau, résignée; un jeune homme parlait avec elle de religion : « Attendez-vous un Messie? lui demanda-il. — Pas tout à fait, dit-elle, mais je crois que viendra le royaume de Dieu sur la terre. — Partout en même temps? — Non, répondit-elle, en Amérique d'abord. » Le Nouveau-Monde, pour les Juifs, est la Terre Promise.

La République des États-Unis est pour eux la « Jérusalem future ». Ils l'aiment de toute la tendresse mystique et séculaire qu'éveilla toujours en eux le nom de Sion. L'espoir d'un retour à la vieille Palestine leur semble une trahison envers leur nouvelle patrie : ils sont d'ordinaire anti-sionistes, hostiles à l'idée de refaire dans le Levant un État juif. Leur précurseur, Isaac Wise, a toujours réduit le patriotisme juif au patriotisme américain. « Les Israélites, dit un de ses successeurs, sont Américains en Amérique, Anglais en Angleterre, Français en France. La Palestine, comme possession future, n'a pas d'attrait pour nous : elle ne nous est chère que comme le berceau de notre foi; ce n'est plus *notre* pays. Notre patrie est notre lieu de naissance; la

nation qui nous abrite est notre nation. » Son successeur Lilienthal refusa d'assister aux offices de deuil pour l'aniversaire de la destruction de Jérusalem. Dans une étude sur l'histoire des espérances messianiques, M. Schwab conclut ainsi : « La révolte d'Israël contre les Romains fut le prototype de la lutte de l'Amérique pour l'indépendance. Mais elle échoua. L'une fut impuissante à établir sur la terre le royaume du ciel, l'empire de la religion, du droit et de la justice, sous le gouvernement des représentants du peuple. L'autre a amené à sa suite le règne du Messie et l'union de la République américaine sur les bases de l'égalité et de la liberté. Sous la conduite de ce Messie impersonnel, mais qui suffit au bonheur des hommes, la nation américaine n'a pas cessé de proclamer au monde l'éternel credo de la liberté. »

Ce qu'il y a de solidarité entre les Juifs a pour objet et pour fin leur solidarité avec le peuple américain : s'ils s'aident entre eux, c'est à s'américaniser. Les riches descendent vers les pauvres, les anciens vont au-devant des nouveau-venus : leur but est de faire de leurs frères des citoyens. Leur charité est typique de cette mutualité américaine qui tend au progrès social par la culture civique et qui tâche de faire en commun le salut moral de tous. Les Juifs, dès qu'ils sortent de la misère inséparable de l'émigration, sont aux États-Unis des citoyens d'élite. Dans un pays où toutes les institutions semblent faites pour permettre aux laborieux de s'élever, les Juifs sont peut-être les plus prompts et les plus opiniâtres à tirer parti de tous les instruments d'éducation professionnelle, morale et sociale. Dans les écoles publiques, leurs

enfants remportent une majorité de récompenses. Dans les clubs, dans les universités populaires, ils sont le plus grand nombre. Dans une démocratie qui repose sur l'instruction populaire, ils sont la partie du peuple la plus avide de s'instruire. Dès le milieu du siècle, leurs premiers rabbins étaient devenus des spécialistes dans les questions scolaires, comme s'ils pressentaient que l'école ferait la force de leur race. Isaac Wise était une autorité à Cincinnati sur la question des écoles publiques. Son successeur Lilienthal fut l'âme de l'administration scolaire; il connaissait par leur nom des centaines d'enfants dans les écoles qu'il visitait, et à sa venue on l'y acclamait. Quand on lui offrit une chaire à New York, les laïques de Cincinnati lui envoyèrent une délégation pour le prier de ne pas quitter la ville. Les Juifs libéraux sont surtout Juifs par l'aide infatigable qu'ils apportent à leurs frères pauvres et ignorants. Leur mission religieuse n'est plus qu'une mission civilisatrice. Leur judaïsme est d'américaniser les émigrants juifs. Leur Église devient, comme tendent à le devenir les Églises chrétiennes, une œuvre de mutualité sociale. Juifs libéraux et chrétiens libéraux ont tant marché dans le même sens qu'il se sont trouvés au même point. La rencontre les a un peu surpris, sans leur trop déplaire. M. Cobb ayant cru que leur évolution mènerait les Juifs à la plus avancée des sectes chrétiennes, l'unitarisme, le rabbin Silvermann dit qu'au contraire c'étaient les Unitaires qui glissaient vers l'Église juive. La vérité est que tous glissent sur la même pente.

Les Sociétés de culture morale sont le dernier terme de l'évolution qui a transformé les synagogues en

temples d'une religion toute sociale. Elles sont aussi le terrain où Hébreux et Anglo-saxons se mêlent, car si elles sont l'œuvre des Juifs, et si la société mère, celle de New York, reste surtout israélite, les groupes de Saint-Louis, de Chicago et d'autres villes ont une forte proportion de membres nés chrétiens. Le judaïsme avancé se confond si bien avec le christianisme avancé, que quelque Juifs craignent qu'ils soient une étape pour ses adhérents vers les Églises protestantes ou l'Église romaine. « Les société de culture morale, écrit M. Gottheil, continueront-elles à tenir lieu d'églises? Le goût de l'homme pour le surnaturel n'entraînera-t-il pas beaucoup de leurs membres à chercher ailleurs satisfaction? Ce n'est pas aux synagogues qu'ils iront; leurs vieilles attaches auront été trop relâchées. Ils se laisseront plutôt entraîner vers quelque forme, et peut-être, à travers leurs hésitations, vers quelque forme orthodoxe de l'Église dominante; je ne puis m'empêcher de citer les paroles de James Bryce : « Si le judaïsme se réduit au déisme, ses adhérents ne se distingueront plus guère des nombreux chrétiens de nom qui s'écartent de la doctrine chrétienne. Les enfants des déistes juifs seront aussi à même que ceux des autres théistes d'être entraînés dans le courant qui mène jusqu'à l'Église de Rome les fils et les filles des Anglicans avancés et des non-conformistes. »

Danger peu probable, car s'il y a des retours, isolés, de libéraux à l'orthodoxie, il y a un glissement de masse des orthodoxes au libéralisme; mais des crain comme celles de M. Gottheil prouvent à quel pc le christianisme et le judaïsme avancés se conf dent, sans cesser de rester des Églises. Peu de Ju

sans doute passeront à l'orthodoxie protestante, mais beaucoup accueilleront quelque chose de cette piété chrétienne, qui n'est qu'un reflet de la grâce du Christ, et qui se transmet même aux libres penseurs nés chrétiens. Déjà les sociétés de culture morale sont un terrain neutre, où les Juifs apprennent à aimer celui qu'ils ont crucifié. C'est devant la Société de Saint-Louis que son directeur M. Sheldon parlait ainsi : « Le point fondamental en la vie miraculeuse de Christ est l'abandon sans réserve de soi-même dans le dévouement à une cause sacrée. Pensez à une nature douce, gracieuse, non nécessairement féminine, quoique ce côté du caractère y soit plus entièrement développé..., à quelqu'un dont toute la vie semble être de « renoncer » pour les autres, à une personne douée d'un sublime héroïsme passif, quoiqu'elle en reste inconsciente et que l'endurance semble lui venir naturellement comme si elle y prenait joie. Ce type n'est pas rude et dur comme celui du stoïque, mais délicat, raffiné, infiniment doux au dehors, avec la force profondément cachée; il semble presque qu'il n'y ait là aucune volonté; mais vienne une crise, et la caractère apparaîtra aussi sûr, aussi ferme et aussi immobile que les collines sur leur base. La note fondamentale du christianisme est la vertu de l'humilité. Là est le secret du plus parfait livre de littérature pieuse qu'ait produit le christianisme, et auquel je fais souvent allusion, l'*Imitation de Jésus-Christ* de Thomas a-Kempis.... L'endurance de ce genre de caractère est bien différente de celle des stoïciens, et c'est là un point que je désire particulièrement mettre en lumière. Il y avait quelque chose de dur et de froid dans la morale des stoïciens; elle n'enseignait l'en-

durance que pour l'endurance elle-même; son idéal était la Volonté Forte. Le contraste se trahit par la différence de l'intention dernière. Pourquoi Jésus a-t-il cultivé la patience? Nous le savons : pour le profit du prochain; c'est là ce qui introduit la douceur et la tendresse dans l'âme dont Jésus est le type; « s'aider les uns les autres » en est tout le secret. Ce ne fut pas une leçon d'étouffement pour l'étouffement, de renoncement pour le renoncement, à cause d'une rage secrète du cœur d'être fort; tout fut pour s'aider les uns les autres. »

Ainsi une Société juive s'inspire de l'Imitation de Jésus-Christ. La conversion que voulait l'Inquisition s'est faite par la tolérance. Le christianisme n'a eu qu'à se retrancher ce qu'il avait de scolastique, et à préserver ce qu'il avait d'évangélique : la grâce de la personne du Christ; et il va convertissant les Juifs, fléchissant leur raideur, émolliant leur orgueil; élargi lui-même jusqu'à l'humanitarisme, il les humanise; ils cessent d'être les Juifs du Temple, ils deviennent ceux qui suivaient Jésus le long des lacs. Ils reconnaissent la tradition chrétienne en ce qu'elle a de plus purement évangélique, ils en deviennent comme les héritiers d'adoption; par là s'effacent, entre juifs libéraux et chrétiens libéraux, les marques diverses de passés différents; ils font leur le passé chrétien. Les libres penseurs juifs accueillent le culte de Christ, et les libres penseurs protestants le préservent : ni les uns ni les autres n'aperçoivent en Christ un ennemi de la liberté ou du peuple; c'est qu'on leur montre le Christ du temps de Christ, libéral et humain. « Jusqu'ici, dit M. Sheldon, il me fallait sans cesse penser à mes désaccords avec les chrétiens : maintenant je pense

sans cesse à ma sympathie pour eux; c'est que tant qu'on dispute sur des points de doctrine ou d'histoire, le désaccord n'a pas de fin; mais quand nous en venons à la recherche de ce dont nos cœurs ont faim et soif, nous nous sentons tous proches les uns des autres.... Nous pourrions appeler ce Christ, qui nous reste quand nous rejetons les croyances convenues, le « Christ Éthique »; en toute candeur je dois dire qu'il me touche, qu'il m'émeut et m'inspire. J'ai plus de joie maintenant à lire les Écritures qui disent l'histoire de sa vie. J'écoute avec plus de plaisir le Messie de Hændel; la splendeur des cathédrales m'impressionne plus; je peux même lire la littérature dévote du christianisme, et en recevoir plus de secours; et je vais jusqu'à me sentir plus inspiré quand je lis les ivres d'hommes comme Jeremy Taylor ou John Henry Newman. »

Et M. Sheldon ne fait que partager les vues de tous les chrétiens d'Amérique quand il ajoute qu'aux vertus du Christ notre âge en doit joindre de plus actives, « parce que, quand la figure de Christ se dessinait, l'idéal dont il y avait le plus besoin était l'endurance passive, l'héroïque humilité, et qu'il n'y avait pas encore de champs ouvert aux vertus aggressives ». Mais il n'entre pas une nuance de dédain pour le passé dans l'image qu'il trace de l'avenir; « nous ne voulons pas manquer de sympathie pour le passé, nous savons trop combien les trésors en ont de prix. » Et justifiant le passé : « Ce n'est que de notre temps, dit-il, que les vertus aggressives, dans leur plus noble forme, commencent à trouver leurs sphère et l'occasion de se déployer; ce n'est que depuis peu que les conditions sociales permettent quelque espoir de

changer ou d'améliorer la structure sociale. Ce qu'il faut maintenant n'est plus seulement une humilité sublime ou une endurance passive, mais l'énergie aggressive, et la volonté déterminée.... Nous disons avec un entier respect : l'humanité a maintenant à revêtir d'une forme plus réaliste l'aspect ancien de l'idéal moral : forme nouvelle qui ne fut qu'esquissée dans la figure du Christ parce que les âges anciens n'en avaient que faire. »

## CHAPITRE XXV

### La coopération des Églises.

« Diversité de croyance, unanimité d'action. »

FÉLIX ADLER.

Comme l'a fortement dit M. Adler, le dogme divise, la morale unit. Quand les Églises se soucient plus de la vertu que de la doctrine, elles sentent que leur cause est commune et qu'elles mènent la même campagne contre le mal : elles ont l'instinct de se serrer entre elles et de faire corps pour la lutte. Le Parlement des Religions de l'Exposition de Chicago ne fut pas une bizarrerie d'exception : ce fut le symbole de la tendance permanente qui rapproche toutes les Églises. Il se perpétue dans le « Congrès des religions libérales », tenu chaque année dans une ville de l'Ouest, et composé de protestants, de catholiques, de juifs, de déistes.

La Conférence religieuse de l'État de New York est une organisation permanente, qui compte se réunir chaque année, et donner aux autres États l'exemple de confédérations semblables. La session de 1900 a réuni des représentants de onze sectes, y compris des

Juifs; les séances de jour se tenaient dans le « Bâtiment des Charités réunies », qui est un bâtiment laïque, et celles du soir, dans diverses églises à tour de rôle. Dans une même journée, la conférence discuta les sujets suivants : « Religion, vie de Dieu dans l'âme de l'homme », « Les possibilités d'un culte commun », « Les idéals politiques de la Bible », « Les devoirs d'un peuple conscient d'une mission morale », « Les classes dangereuses dans une République », « La religion, principe vital d'une démocratie ». Parmi les orateurs inscrits, il y avait dix pasteurs, cinq présidents d'Universités, un membre du bureau de recensement, un contrôleur des finances, deux autres laïques. Un court service avait lieu aux séances du soir : un comité, formé de deux pasteurs et d'un rabbin, avait préparé un petit « manuel de culte en commun » : il se composait de prières tirées des offices juifs, de fragments de la liturgie chrétienne, ancienne et moderne, d'extraits de l'Écriture adoptés par les Juifs, les Chrétiens et les Sociétés morales. Les services ressemblaient à ceux des navires transatlantiques, où les pasteurs présents conduisent pour tous les passagers des offices d'un caractère neutre, et où parfois un prêtre catholique préside aux prières d'une assemblée surtout protestante.

Le secrétaire général parla « de l'idéal, de la propagande et du but de la conférence ». « La distinction entre la religion et la théologie, dit-il, est reconnue par tout le monde. La religion unit ce que la théologie divise. La vraie religion n'est que la lumière d'en haut, et tous ceux qui aiment dévotement leur créateur peuvent croire dans l'unité de toutes les religions. Là est le but auquel la Conférence invite tout

le monde à coopérer. » « Le but, dit un autre orateur, c'est l'unité sans le moindre effort vers l'uniformité. Il n'y a qu'une religion.... Les murs qui nous divisent sont déjà si bas que nous pouvons voir par-dessus et remarquer la fertilité des champs de l'autre côté. »

L'esprit d'association, d'organisation et de centralisation, si puissant en Amérique, a inspiré, dans les derniers jours de 1900, une entreprise encore plus vaste. Le 3 décembre, une réunion privée de méthodistes, baptistes, presbytériens, congrégationnalistes, réformés, anglicans, arrêta le plan d'un grand mouvement national d'évangélisation en l'honneur du début du xx^e^ siècle. L'organisateur, M. Hall, qu'on nomme « l'évangéliste homme d'affaires », avait reçu l'assentiment des autorités les plus éminentes en matière de coopération religieuse; le président du Bureau américain des missions, le secrétaire général du Bureau presbytérien des missions, le secrétaire général de l'Union baptiste américaine de jeunes gens, le président de la Société Internationale de l'effort chrétien, un représentant du Comité international de l'Union chrétienne des jeunes gens, la présidente de la Société des « King's Daughters » étaient présents ou avaient promis leur coopération. La nouvelle organisation compte agir par le moyen de celles qui existent, en en stimulant et en coordonnant les efforts; elle désire entrer en rapport avec toutes les œuvres religieuses du pays. Elle se constituera sur le modèle d'un grand parti politique national. Un comité national siégera au quartier général, et nommera des comités d'État, puis des comités pour les subdivisions moindres. Elle sera neutre entre toutes les doctrines. Elle

admettra la critique biblique : elle sera donc d'une organisation plus compréhensive encore, et d'un esprit plus large que les ligues déjà existantes, telles que la Société de l'Effort chrétien, qui compte trois millions et demi de membres, épiscopaliens, épiscopaliens réformés, baptistes, congrégationnalistes, presbytériens, réformés-baptistes, disciples de Christ.

A New York il s'est formé une « Fédération des églises et des travailleurs chrétiens », dont le but est de grouper toutes les églises et sociétés chrétiennes pour assigner à chacune d'elles comme champ spécial d'action un certain nombre de pâtés de maisons. En effet, par suite de la diversité des sectes, les membres de chaque communauté sont dispersés à travers une population mêlée, de l'ensemble de laquelle aucune église ne se sent moralement responsable : le but de l'œuvre est d'assigner à chaque église la responsabilité morale d'un quartier restreint, où elle remplira les devoirs paroissiaux à l'égard de ceux qui ne se rattachent encore à aucun autre groupe religieux et qui restent dans l'isolement et l'abandon. L'année dernière, 4 216 familles jusque-là sans attaches religieuses ont été assignées à diverses communautés. La Société dans son rapport a eu soin de signaler les constatations d'intérêt laïque et sociologique auxquelles ses enquêtes avaient abouti, sur l'hygiène des maisons, le nombre des heures de travail, la densité de la population, les assurances ouvrières. L'œuvre de la Fédération témoigne d'un effort méthodique pour faire des Églises associées une sorte de grand service systématique, non seulement moralisateur, mais civilisateur, aussi compréhensif, aussi organisé et aussi efficace qu'une administration publique. En

face de New York, dans la grande ville de Jersey-City, il s'est formé de même une Fédération d'Églises épiscopaliennes, presbytériennes, congrégationnalistes, méthodistes, baptistes, réformées. En dehors de ces ententes permanentes, un esprit de bienveillance anime les rapports au jour le jour des églises. Un jour, l'ancien candidat gouverneur de Pennsylvanie, invité à parler dans une chaire épiscopalienne de New York, commença en souriant son discours : « Concitoyens des deux sexes, dit-il, si j'ai accepté pour ce soir l'invitation de votre pasteur, c'est que je suis membre de l'Église Méthodiste, qui s'est séparée jadis de l'Église Épiscopale; mes relations envers celle-ci sont donc un peu celles d'un petit-fils envers sa grand'mère, et à sa grand'mère un petit-fils ne peut rien refuser. »

Bien que les exemples de coopération continue se rencontrent surtout entre églises protestantes, il ne manque pas de cas où les communautés protestantes, catholiques, juives et indépendantes s'associent pour un but commun. On sait la communauté d'esprit qui tend à confondre les églises juives et protestantes; la fraternité entre protestants et catholiques triomphe de plus en plus des vieux préjugés puritains contre le papisme. La principale revue protestante des États-Unis, l' « Independent », dans une note sur les progrès du protestantisme en France et du catholicisme aux États-Unis, conclut : « Ce qui est plus important que toutes ces statistiques (au profit de l'une ou l'autre Église), c'est le progrès évident dans la conception d'une vie vraiment religieuse. » Les mêmes égards qu'ont les protestants pour la minorité catholique, les catholiques les ont pour la minorité juive. « Nous ne pouvons oublier, écrit le grand organe

catholique, le *Catholic World*, que les Livres saints des Juifs étaient une portion des nôtres; que notre sainte Vierge était une juive; que les premières gouttes du sang précieux de Jésus furent versées dans le rite juif de la circoncision. Le Juif dévôt d'aujourd'hui, debout dans sa synagogue, entend les mêmes mots que lut Jésus de Nazareth quand « il entra dans la synagogue et se leva pour lire ». Au congrès des femmes juives de l'Exposition de Chicago, Mgr Ireland, au nom du catholicisme, parlait ainsi : « Toutes les nations qui adorent un seul Dieu et pratiquent purement sa religion sont héritières d'Israël et répètent le psaume : « Si je t'oublie, ô Jérusalem, que ma main droite soit oubliée; que ma langue se colle à mes mâchoires si je ne me souviens pas de toi! » « Cet âge, concluait-il, est un âge de concorde et de paix largement fondées sur l'humanité et la fraternité. Sur ce point les États-Unis donnent l'exemple au monde. »

Le mépris de tout fanatisme sectaire est en train de prendre aux États-Unis la force d'une mode, et de devenir un de ces courants d'opinion à l'encontre desquels personne n'ose plus aller sous peine de se disqualifier. Les protestants peuvent attaquer une à une toutes les habitudes d'esprit ou toutes les règles de discipline des catholiques, mais de l'Église catholique dans son ensemble ils commencent à ne plus parler qu'avec respect. « L'unité organique du christianisme, écrit un journal épiscopalien, est un idéal que réalisera le XX<sup>e</sup> siècle. En attendant, il y a entre chrétiens de tous titres une coopération qui mettra un peu en relief les fins essentielles de la religion. On cite de plus en plus de villes où les églises travaillent de concert à l'amélioration de la commune. Dans plu-

sieurs États les chefs des missions en viennent à une sorte d'entente pour une meilleure direction de leurs forces. »

Les Églises se tolèrent parce qu'elles se soucient plus de l'action que du dogme. Elles sentent que le bien social à faire est infini et qu'aucune d'elles n'y peut suffire. Elles savent qu'aux divers tempéraments il faut des cultes divers, et que plus il y a de religions, plus il y a d'individus sur qui la religion a prise; la variété des races fait des États-Unis un champ d'expériences psychologique : la diversité humaine y est une vérité d'évidence. Comme il n'y a qu'une morale, les Églises savent être autant de moyens divers en vue d'une même fin. La multiplicité religieuse semble la condition de la vie religieuse. Le catholicisme, qui en Europe ne se fait fort que de son unité, en Amérique se fait fort aussi de sa variété; il s'y vante d'être toutes les religions en une; il tire argument non de ce qu'étant un il fait les hommes plus pareils entre eux, mais de ce qu'y ayant en quelque sorte autant de catholicismes que d'individus, il se plie à toutes les personnalités et les développe toutes; le grand effort des Paulistes a été de montrer dans le catholicisme, avec tous ses ordres et toutes ses ramifications, la plus multiple et pratiquement la plus élastique, la plus individuelle des religions.

Au XVIII^e siècle, les Épiscopaliens savaient gré aux Méthodistes de leur servir de flanc-garde et de catéchiser ce qui était en marge de la société, « les jureurs, les menteurs, les ivrognes, les suppôts de combats de coqs, de jeux de cartes et de courses de chevaux ». Aujourd'hui ils savent gré à l'Armée du

salut ou à l'Église catholique du bien qu'elles font dans les faubourgs. Les églises, ayant la même morale, se louent entre elles de ce que l'une fait là où l'autre ne ferait rien. « Nous sommes heureux, dit la revue protestante *l'Union chrétienne*, que l'Église congrégationnaliste de Washington ait refusé son local pour une conférence contre l'Église romaine; les protestants ont mieux à faire que d'encourager une croisade contre une Église qui, quelles que soient ses erreurs, maintient la loi de Dieu, proclame l'Évangile du Christ, et fait plus que toutes les autres ensemble pour donner une sanction à la conscience et à la morale dans certaines classes nombreuses de notre population. Si l'Église catholique était renversée par une autre cause que par la substitution d'une foi plus libérale et plus intelligente, le pays se trouverait sur la pente d'une révolution, sinon de l'anarchie absolue. » Chaque Église se justifie par son rôle social. Toute la nation sait gré au clergé catholique d'être entre elle et les émigrants une sorte d'intermédiaire civilisateur qui se sert de la foi pour les accoutumer à la loi. L'immigration catholique a fait le prestige de l'Église romaine en faisant d'elle une collaboratrice nécessaire de l'État américain. Les Églises d'Amérique ont toujours eu pour tâche d'américaniser les nouveaux-venus; au XVIII[e] siècle, quand les émigrés étaient protestants, c'était aux Églises puritaines et presbytériennes de faire leur éducation [ci]vique; l'Église catholique a hérité de leur mission. [A]vec l'accroissement de l'immigration polonaise, les [co]ngrégations et les sociétés juives sont devenues des [for]ces sociales par leur rôle d'organes assimilateurs. [En] retour, on ne leur marchande pas le prestige; on

ne soupçonne pas d'hypocrisie ce qui se fait pour le bien public.

La coopération des Églises prend des formes multiples. Tantôt elles se partagent le champ où elles doivent individuellement agir, tantôt c'est pour une action commune et publique qu'elles s'unissent. Souvent elles se coalisent pour réformer les administrations locales. Quand les divers partis politiques sont trop corrompus, elles tentent d'organiser un courant d'opinion indépendant des factions, une sorte de parti provisoire des honnêtes gens. A la Conférence religieuse de l'État de New York de novembre 1900, plusieurs discours furent prononcés sur le rôle des Églises dans la politique; M. Strong, délégué des États-Unis à l'Exposition de 1900 pour la section d'Économie sociale, y envoya le sien par écrit; et le contrôleur des finances Coler, un des hommes les plus considérables de New York, y parla ainsi : « Nous avons jusqu'ici, quand l'état de choses devenait intolérable, mis un parti dehors au profit d'un autre; cette méthode n'a réformé ni un seul parti ni un seul homme de parti. Quand il y a corruption et incompétence, la cause en est plus profonde : elle est dans le sentiment public, ignorant et égaré. Pour corriger les conditions sociales et politiques, l'Église doit atteindre les masses, et pour cela leur apparaître comme une organisation patiente et pratique en vue du progrès matériel. Vous ne gagnerez pas une voix à la cause d'un bon gouvernement si vous dites aux gens que leur vote leur donnera plus de chances d'aller au ciel; mais vous pouvez peu à peu gagner des milliers de voix si vous persuadez aux masses qu'un gouvernement municipal honnête leur vaudra

des avantages matériels... L'effort de l'Église en politique, pour être d'un profit permanent, doit suivre une ligne de conduite pratique.... Quand l'Église s'engage dans les affaires publiques, qu'elle observe les méthodes des politiciens de métier : le politicien fait ses débuts parmi le peuple, au cabaret ou en plein air, puis il s'élève jusqu'à un club. L'église commence trop souvent par le club, et descend à un échec. Commencez tout en bas. Réunissez, d'une façon ou de l'autre, l'homme riche ou instruit avec l'ouvrier, non comme représentants de classes hostiles, mais comme citoyens et électeurs, dont l'intérêt dans les affaires publiques est le même ». Après M. Coler, M. Mishart parla. « Cultivez, dit-il, l'amitié de la fraternité des journalistes. Il y a de braves, d'actifs, d'intelligents journalistes, pleins d'une foi sinon ecclésiastique du moins féconde dans les ressources de la nature humaine. L'Église devrait rechercher l'alliance de la presse. »

## CHAPITRE XXVI

### La tolérance dans l'interprétation biblique.

« Son droit de les conduire, c'est qu'il les conduisait dans le droit chemin. »

L'étude critique de la Bible, interrompue par la Guerre de Sécession, fut reprise à partir de 1870; elle eut pour centre le Séminaire presbytérien de New York, où enseigna, à partir de 1874, le Docteur Briggs. L'influence de la science biblique sur le public date de 1880. Le procès en Écosse de Robertson Smitts, qui niait que le Pentateuque fût de Moïse, émut les Presbytériens des États-Unis; M. Briggs fonda en 1880 la « Revue presbytérienne », et la même année fut fondée la Société d'exégèse biblique, qui, un an plus tard, comptait quarante-cinq membres et en compte aujourd'hui trois cents; quand on la fonda, ses membres croyaient à l'inspiration littérale de la Bible : les idées ont depuis évolué si vite que M. Briggs, qui était en 1880 un révolutionnaire parmi les Presbytériens, n'y serait plus qu'un modéré.

L'attitude des Églises envers les critiques de la Bible, — incertaine encore, — sera la pierre de

touche de leur esprit de tolérance. Une atteinte à la Bible est pour elles plus grave que l'attaque d'aucun dogme; la révélation biblique est l'essence du protestantisme : les dogmes n'en sont que les accidents. L'Église unitaire même, après avoir fait bon marché de tous les dogmes, maintint celui de l'inspiration de la Bible, et après avoir permis à Channing de douter de la divinité du Christ exclut Emerson pour douter de la communion : c'est qu'il avait mis en question le verset de l'Évangile qui l'institue : il s'en était pris à quelque chose de plus que la doctrine : au texte.

Pour l'imagination positive des Américains, la Bible est quelque chose de plus tangible et de plus consistant que la doctrine. Il y a dans ses versets lapidaires, qui ont deux fois pris corps, par l'âge et par l'imprimerie, comme un terrain ferme, qu'ils aiment à sentir sous eux, et qu'ils croient, par sa fermeté même, un terrain de conciliation et d'attente, jusqu'à l'unité finale du monde chrétien. La Bible est pour eux le gage de la fraternité chrétienne; elle en est aussi le symbole. Elle a dans leurs églises la place qu'a le tabernacle chez les catholiques; dans les temples swedenborgiens, un dais la recouvre. Dans les écoles, sur les vaisseaux, et partout où les sectes sont mêlées, la prière commune est une lecture de la Bible. Elle est vraiment pour eux le « Livre ». De celui-là leur est venu le goût des autres. Des écoliers qui se battent sur leur banc à une lecture de Walter Scott se redressent et tendent l'oreille dès que le maître signale dans le texte une imitation de la Bible.

L'ébranlement d'aucun dogme ne pouvait les tou-

cher comme les toucha, dans les dernières années, la critique biblique. Elle émut les Églises protestantes d'Amérique bien plus à fond que l'Église catholique d'Europe. Ce qui constitue l'Église catholique, c'est sa propre infaillibilité, mais ce qui a jusqu'ici constitué les Églises protestantes ç'a été l'infaillibilité de la Bible. Quand le Dr De Costa, qui personnifiait le dogmatisme et le conservatisme, quitta la confession épiscopalienne parce qu'elle tolérait la critique biblique, et passa à l'Église romaine, quelqu'un remarqua finement qu'il trouverait dans sa nouvelle communion ce qu'il avait fui dans l'ancienne, et que Rome laissait le champ plus libre aux philologues que les Églises protestantes.

L'Américain aime à la fois l'indépendance et la discipline. Il a la superstition de la règle, pourvu qu'il en ait eu le choix. Il a besoin d'obéir, mais il veut d'abord choisir ce à quoi il obéira. Il aime la Bible parce qu'il l'interprète en libre penseur et s'y conforme ensuite en dévot. Il est souverain tant qu'il débat la loi : une fois fixée, c'est elle qui devient souveraine, parce qu'elle est divine. La Bible, c'est Dieu traduit par l'homme, c'est l'organe de la voix divine au service de la pensée humaine. Dieu, chez les Puritains, était le premier magistrat de la République ; il communiquait de sa majesté aux chefs que l'État s'était élus : il prête maintenant de son autorité aux règles que chaque conscience s'est choisie. La Bible protestante joue un peu le rôle que peut jouer, chez un philosophe, l'impératif catégorique de Kant : elle ne détermine pas la vérité ou le devoir, mais elle leur donne, une fois déterminés, un caractère sacré. C'est l'obligation dans la liberté. Quelque voie que la cons-

cience se choisisse, elle sent sa Bible derrière soi, un peu comme les héros grecs, de quelque côté que leur volonté les menât, avaient toujours au-dessus d'eux leur déesse protectrice. Il y a là un anthropomorphisme qui peut choquer les logiciens; mais chez les Américains l'esprit moral l'emporte sur l'esprit dogmatique, le sens pratique sur le sens logique.

De là le goût, chez les Américains, de ce que les logiciens catholiques nomment avec raison l'interprétation arbitraire des livres saints. Si le but de la religion est la *vérité métaphysique*, qui ne peut être que la même pour tous, une révélation à interprétation libre est illogique; mais si le but de la religion est la *vérité morale*, l'interprétation doit être multiple et personnelle comme l'action. Les interprètes les plus hardis de la Bible sont peut-être les plus soucieux de maintenir son prestige, parce qu'étant le plus gens d'action et d'initiative ce sont eux qui sentent le plus quel soutien dans la conduite est la présence de Dieu; de sorte que ceux que la tradition ne suffirait pas à retenir dans le culte de la Bible y persistent par le besoin personnel qu'ils en ont; et le Livre Saint reste ainsi le symbole commun autour duquel se serrent les plus conservateurs et les plus libéraux.

Le double besoin d'autorité et de liberté explique l'attitude des Américains en face de la science biblique. Leur émotion fut un mélange de crainte et d'espoir. La critique menaçait l'autorité de la Bible, mais en attendant elle élargissait la liberté d'interprétation; on risquait une perte irréparable, mais jusque-là tout était gain; les Américains, optimistes, pratiques aussi, se mirent à profiter du gain et à s'assurer contre

la perte possible. Il s'agissait de mettre en lieu sûr l'autorité de la Bible ; la critique gagnait du terrain, elle emportait les mots, puis les versets, puis les chapitres, puis les livres, puis les époques ; de refuge en refuge le caractère sacré s'établit dans l'ensemble. On sacrifia les parties pour sauver le tout ; ce fut comme la retraite d'une armée, dont tous les corps un à un tombent en la couvrant ; elle arrive enfin en lieu inaccessible ; l'armée n'a plus d'hommes, mais elle est sauve. On renonça peu à peu, on renonça d'avance aux parties de la Bible ; une à une, sans compter, on les abandonna aux savants, mais on maintint la sainteté du tout.

C'est dans l'Église unitaire que cette tactique a été la plus consciente et la plus systématique. Les Unitaires ont pressenti les premiers les suites de la critique biblique. « J'entendis dire au Dr Mac Kenzie, écrit un de leurs ministres, M. Penn, que le prochain grand débat, dans l'Église chrétienne, porterait sur la nature et les limites de l'autorité biblique : la prophétie est manifestement accomplie à la face d'Israël et du soleil. » Il ajoute : « La façon dont les sujets interprètent une proclamation du roi importe assez peu tant qu'ils sont prêts à suivre la volonté du roi une fois connue : mais c'est un mauvais jour pour le roi, et avant-coureur d'une révolution, que celui où on se demande : quel droit d'abord a-t-il d'être roi? Quand Thoreau entendit un de ses auditeurs demander : D'abord, pourquoi fait-il des conférences? cela le fit frissonner jusqu'à la plante des pieds. » Les premiers à comprendre qu'il fallait sauver la Bible, les Unitaires furent les premiers à en sacrifier le détail : ils en vinrent à la comparer à la nature,

comme à l'autre révélation de Dieu, et ils laissèrent autant de liberté dans l'interprétation des textes qu'en laisse le monde physique dans l'interprétation de ses mystères.

Pourquoi tant tenir à un ensemble dont on sacrifie les parties? 1° par esprit d'action, 2° par esprit de moralité.

Chacun façonnant l'esprit de la Bible, on n'en adore plus en commun que la lettre. Elle n'est plus qu'un symbole. Mais le culte d'un même symbole est un lien. Le drapeau éveille autant d'idées diverses qu'il y a de têtes dans une armée, et il n'y a pas de commentaire orthodoxe du drapeau : il n'est qu'un signe; c'est ce qui en fait une force. La Bible aussi est un signe : elle est pour les chrétiens américains ce que fut le signe de la croix pour les chrétiens de la primitive Église. Les gens d'action ont besoin d'un emblème plus que d'un programme; c'est si vrai que quand ils ont un programme ils ne s'en servent que comme d'emblème. Le seul nom de la Bible est un appel au cœur des Américains. « Quand Arnold, dit encore M. Penn, parut en larmes sur le champ de bataille de Saratoga pour rallier les troupes américaines, pas un soldat ne demanda si après sa querelle avec Gates il avait le droit de donner des ordres; il menait où tous voulaient aller : tous suivirent. Son droit de les conduire, c'est qu'il les conduisait à ce moment-là dans le droit chemin. Il y a de même des hommes dont la défaite morale, à un appel déchirant de la Bible, s'est changée en une victoire spirituelle· il y en a dont les tendres promesses biblique éclairé le désespoir. Ils ne peuvent pas... [n chérir]... le livre auquel ils doivent tant. »

La Bible est plus qu'une tradition commune : elle est l'expression de la moralité américaine. Entre l'esprit de la Bible et le leur, les Américains ont reconnu une affinité. « Les Hébreux, dit M. Briggs, ont été aussi réalistes que les Grecs ont été idéalistes. » « Dans toutes leurs envolées de cœur et de cerveau, écrit M. Penn, leurs pieds tenaient ferme au sol natal. Ils voient les faits en relief dans leurs proportions vraies, comme des solides dont Dieu serait la troisième dimension. Leur pensée religieuse est une pensée morale. » La Bible est un manuel de conduite plus qu'un traité de métaphysique. « Le principe directeur en est : Dieu est saint et veut que son peuple soit saint. » « Le Dieu d'Israël a toujours incarné ce qu'il y avait de meilleur dans l'idéal éthique du peuple. Il n'y eut jamais chez les Hébreux, comme souvent ailleurs, de Dieu dont la moralité fût au-dessous de celle de l'honnête homme du temps. C'est pourquoi, plus nous absorbons l'esprit de la Bible, plus nous évitons de nous évaporer et de nous attarder dans la spéculation, pour insister au contraire sur la moralité dans la religion. » De là le culte persistant de la Bible. « L'étude des Livres Saints dans les écoles et dans les collèges, les leçons internationales pour les écoles du dimanche, les écoles de correspondance orientent vers la Bible, plus que jamais peut-être, l'esprit des Protestants de langue anglaise. »

Les Unitaires se placent donc, pour défendre l'ensemble de la Bible, sur le même terrain où ils s'étaient placés avec Channing pour défendre le christianisme : sur celui de la moralité, et il semble bien que cette fois comme l'autre ils soient les interprètes

conscients d'une évolution qui se fait inconsciemment dans toutes les sectes. Toutes les Églises peu à peu renoncent à défendre le détail de l'Ancien Testament, et n'en gardent que l'esprit d'ensemble, qu'elles définissent un esprit de moralité.

L'Église épiscopale se laissa pénétrer sans peine par la conception nouvelle de la Bible. Elle admit en 1893 M. Briggs, le fondateur de la critique biblique, quand il se sépara de l'Église presbytérienne. M. Briggs personnifie l'esprit des Épiscopaliens libéraux. Il a le souci de l'action; il envie à l'Église romaine et à l'Armée du salut leur discipline; il a dit parfois que c'étaient les deux seules branches du christianisme qui eussent le sens des besoins réels d'un monde souffrant et pécheur. Il a foi en l'unité à venir du christianisme. La Bible lui semble comme la nature une inspiratrice qui n'a jamais dit son dernier mot. Elle renferme de la vérité pour tous les âges; elle en renfermera de plus en plus à mesure que les progrès de la science en élargiront l'interprétation. Il compare le rajeunissement de la science biblique à la découverte d'un monument sous de faux débris qu'y ont entassés les siècles.

La réception du D^r^ Briggs dans l'Église épiscopale entraîna une polémique qui remua beaucoup l'opinion et dont l'issue fut un symptôme décisif de l'esprit nouveau. En ordonnant M. Briggs, l'évêque de New York, M. Potter, avait approuvé de toute son autorité officielle et personnelle la critique biblique; un des ministres de l'Église, M. de Costa, fit ressortir toute la portée de cet acte dans la lettre ouverte qu'il lui adressa pour lui donner sa démission. « Vous vous êtes, Monseigneur, engagé sur le terrain à une heure

décisive, en déclarant clairement que le système de négation incarné dans la « haute critique » forme une méthode permise d'interprétation.... Vous avez approuvé des hommes qui déclarent que l'Écriture se trompe et n'est pas un guide infaillible, qu'elle abonde en mythes, en fables, en erreurs scientifiques et historiques. Ils déclarent en propres termes que ce que nous avons jusqu'ici appelé la Bible n'est pas la Bible, mais que la vraie Bible gît ensevelie sous les décombres des siècles, attendant qu'on la restaure.... Le pis est que l'Église approuve votre attitude; les candidats au ministère peuvent maintenant se moquer de l'histoire de la Pentecôte telle qu'on y a cru depuis le temps des Apôtres.... La « haute critique » a frappé tous les diocèses du pays; de tous les États de l'Union vient un courant d'opinion ingouvernable qui donne à votre attitude tout son sens : elle n'est pas une attitude isolée. Vous êtes porté par le pouvoir de la richesse profane. Votre convention, qui vient de se clore, est avec vous; à une majorité écrasante elle a soutenu la politique du laissez-faire (*en français dans le texte*) de votre comité permanent. Des hommes vénérables et saints, comme l'évêque du Minnesota, des hommes d'un jugement supérieur et d'une influence dominante, applaudissent « à votre sagesse et à votre bon sens » tandis que le silence criminel d'autres évêques parle plus haut que des paroles. La presse, étant sans foi, est en grande partie avec vous, et vous salue comme l'interprète du libéralisme naissant. Un article de fond, dans un journal éminent, décrit la société d'aujourd'hui comme une société qui a « dépassé l'âge de la foi au dogme » et tient votre position pour invincible. Humainement, elle est sûre.

La masse de l'Église est avec vous. Le Conseil des évêques est unanimement avec vous. Votre voix, en fait, est la voix de l'Église.... »

Dans la voie de l'interprétation libérale, les Épiscopaliens ne font que suivre le mouvement inauguré par les Unitaires; c'est ce qu'a fait remarquer le chef des Unitaires, M. Minot-Savage, dans un de ses sermons : « Le Dr De Costa et l'évêque Potter, dit-il, représentent une grande crise dans la pensée religieuse et le développement religieux de l'Amérique.... La position du Dr De Costa est irrésistible : admettez ses principes, il faut accepter ses conclusions. Quant à l'évêque Potter... son attitude est logiquement insoutenable : admettez ses principes, je ne vois pas de moyen raisonnable de s'arrêter où il s'arrête : le Dr De Costa a raison quand il dit que le terme logique de la position de l'évêque est l'unitarisme, la liberté en religion, le rationalisme dans le noble sens du mot. Je n'accuse pas l'évêque d'être conscient de cette contradiction; je ne crois pas qu'il le soit. » Loin de voir dans cette évolution une décadence, le ministre unitaire y voit un progrès. « En fait, dit-il, et je défie le monde de me contredire, l'Église épiscopale n'a jamais été si noble, si haute, si douce, si pure, si intellectuelle, si clairvoyante, si dévouée à Dieu et à sa vérité, si prête à secourir ses semblables. Il en est de même des autres Églises, Baptiste, Presbytérienne, etc.... »

Par leur tactique, les Églises ont fait des savants leurs pourvoyeurs de faits, de nouveautés et d'interprétations. Elle ont fait de la critique une source qui renouvelle et rafraîchit la prédication. C'est à la fois pour la science, un grand bien et un grand mal. C'est

un encouragement pour elle de sentir que ses dernières découvertes passent sans cesse dans la substance des sermons, deviennent la parole vivante, vont rectifier la vérité dans les âmes: il n'y a pas d'instrument de vulgarisation qui égale la prédication américaine.

Mais l'usage que la religion fait de la science risque de confondre leurs domaines. Il faut au savant plus de rigueur pour chercher la vérité sans égard à ses effets quand les effets s'en répandent sans retard dans le grand public. Il est malaisé de faire l'anatomie de ce qui vit, et la Bible est toute vivante: les superfétations repoussent sous le scalpel. La science est prise entre les conservateurs qui la repoussent et les libéraux qui la tirent à eux. La prédication, innocemment et nécessairement, fausse la science à mesure qu'elle se fait; le sens fantaisiste recouvre sans relâche le sens historique. Les idées métaphysiques, morales, sociales, administratives des États-Unis changent : mais ce qui ne change pas, c'est la coutume de les fonder sur des versets. Les sectes avancées comparent la Bible à la Nature, qui est l'autre révélation de Dieu, et dont chacun traduit à sa guise les symboles. « La science, dit M. Briggs, a autant à craindre de la théologie dite libérale que de la théologie dite conservatrice. Le savant ne peut consentir à ce que la Bible serve les intérêts d'une théologie nouvelle plutôt que ceux de l'ancienne, les modernes théories socialistes plutôt que les vieilles conceptions chrétiennes. » Ce n'est pas seulement la lettre des Livres Saints qui se met en travers de la science, c'en sont les interprétations. Il n'y aurait là que demi-mal si l'interprétation, dès qu'elle devient arbitraire, cessait d'être impérative.

Mais un temps de transition est un temps de confusion. Dans les sectes qui jouent avec la Bible comme avec un symbole, il y a un résidu de dogmatisme qui revêt d'autorité divine les fantaisies individuelles, et, dans celles qui font encore de la Bible une règle, l'arbitraire commence à se glisser dans le commandement.

« J'attire l'attention, dit M. Briggs, sur les efforts qu'on fait pour tirer des leçons de Jésus un socialisme chrétien en faisant du mot « royaume de Dieu » l'expression de l'idéal social moderne. Je veux bien qu'on appelle royaume de Dieu les nouvelles conditions sociales, à la condition de ne voir là que l'emploi courant d'un terme qui se trouve dans la Bible ; mais quand on veut faire, de cet emploi tout d'actualité, le sens originel, la science biblique doit s'y opposer de toutes ses forces. »

C'est là pour la science biblique non un de ces obstacles qui arrêtent net, mais un labyrinthe de pièges à travers lesquels elle peut se frayer sa voie à force de persistance et de rigueur. Et si c'est pour elle un danger, c'est aussi la condition même de l'intérêt qu'elle excite. Aussi M. Briggs, tout en mettant le savant en garde contre les interprétations des moralistes, les salue-t-il comme une conséquence nécessaire et bonne de la critique. Il forge même un nom spécial pour cette sorte de philosophie qui prend la science biblique pour point de départ, et en tire arti à son gré : il la nomme la « dogmatique biblique » et il essaye d'en prévoir l'avenir. Tandis que s savants établiront le contenu concret des Écritures, qui en est le contenu minimum, les prédicateurs en dégageront librement le contenu maximum :

ils s'inspireront, pour élargir la Bible, de l'art et des belles-lettres, des sciences naturelles et morales de l'esprit public contemporain. Plus les savants réduiront la lettre des Livres Saints, plus les interprètes devront y mettre du leur pour la vivifier. A mesure que se compliquera et se diversifiera l'esprit moderne, les divergences d'interprétation se multiplieront, et « l'esprit de variation » ira sans cesse croissant.

Mais les Américains ont le génie, ce qui chez eux signifie la fièvre, de l'organisation, de la centralisation et de l'unité : de l'unité dans la diversité, comme l'indique leur devise, *E pluribus unum*. Selon M. Briggs, la science biblique dégagera des Livres Saints, par une synthèse postérieure à l'analyse, l'esquisse d'un progrès continu et d'une révélation successive depuis Moïse jusqu'à saint Jean : là sera le fonds simple, mais certain et commun, d'où dériveront toutes les interprétations : si bien qu'en diversifiant les courants la critique biblique aura unifié la source. « La théologie biblique, dit-il, offre dans l'harmonie des tendances bibliques l'unité idéale pour l'Église chrétienne dans tous les temps.... Elle est la force pacificatrice qui mettra l'harmonie entre les forces rivales et amènera *la tolérance dans l'enceinte de l'Église*, le plus grand besoin de notre temps. »

Le culte jaloux de la Bible indique un instinct très sûr de ce qui fait l'unité d'une nation. Elle n'est pas d'avoir peu qui diffère, mais d'avoir beaucoup en commun; elle n'est pas négative mais positive, pas passive mais active. C'est ce qui fait que l'unité permet la variété. Les Églises d'Amérique diffèrent à

l'infini sur le sens de la Bible, mais s'accordent dans la dévotion à la Bible, et cela seul est une unité morale. Il suffit d'un sentiment pareil pour réunir les plus différents, tandis que la simple absence de diversités ne réunira jamais personne.

## CHAPITRE XXVII

### L'évolution de la religion.

« La religion de l'esprit se sert de ce qu'elle a sous la main. »
Président SCHURMAN.

D'esprit toujours souple pour accommoder les doctrines aux besoins pratiques, les Américains, loin de repousser le principe de l'évolution, en dégagèrent tout de suite ce qu'il avait de moral. « Toutes les religions, écrit M. J. Fiske, sont d'accord sur deux vérités : l'une, c'est que les faits ont entre eux un lien, qui prouve un Pouvoir hors de nous; l'autre, c'est que l'existence d'actes bons ou mauvais se rattache de quelque façon mystérieuse à celle de ce Pouvoir hors de nous. Matthew Arnold a bien résumé les deux vérités quand il a défini Dieu un pouvoir autre que nous qui tend au bien. Là sont les vérités essentielles de toutes les religions, le reste est secondaire : or ce sont deux vérités dont la doctrine de l'évolution a fait des conclusions scientifiques. »

La religion ayant reconnu la loi de l'évolution, il ne lui restait plus qu'à se l'appliquer à elle-même : les

Églises américaines s'enorgueillissent de ce qu'elles évoluent. Il y a, entre les Églises d'Europe, émulation d'immobilité; il y a, entre celles d'Amérique, émulation de changement.

L'évolution du christianisme américain a été bien définie par le président Schurman, de l'Université Cornell. Il distingue trois phases dans le développement des religions. « La première, dit-il, est celle du culte; la seconde, celle du dogme : celle-ci est plus noble que l'autre, mais le degré supérieur absorbe en lui le degré inférieur : les cérémonies qui constituent la religion rituelle sont adoptées et interprétées par la religion dogmatique, qui les réduit à être un de ses moyens d'expression. » « Mais les religions rituelle et dogmatique, ajoute-t-il, sont toutes deux des choses du passé : la religion d'aujourd'hui, moins aisée à définir, peut être appelée la religion de l'esprit. » « De même que la religion dogmatique a absorbé la religion rituelle, et que dans l'Égise romaine par exemple le rite sert à l'expression du dogme, de même, dans la religion d'aujourd'hui, l'esprit, tout en se dégageant et du culte et du dogme, se garde de les rejeter : la religion de l'esprit n'écarte aucun des éléments qui sont entrés dans la constitution de la conscience religieuse : ce qui la caractérise est d'y attacher moins d'importance. »

L'évolution ne détruit pas brusquement les anciens organes; elle les laisse décliner vers un rôle moindre tandis qu'elle en développe d'autres à leurs dépens; mais les organes qui sont devenus secondaires servent encore de support à ceux dont la fonction devient vitale. C'est ainsi que les Églises existantes doivent rester le cadre où se développera la religion de l'ave-

nir. De là, envers les restes du passé, une double tolérance, parce qu'ils semblent des éléments à la fois inévitables et insignifiants. Les rites et les dogmes sont une sorte de poids mort, qui donne à la religion la stabilité et l'aplomb sans en déterminer la direction et le sens. Les formes dans lesquelles elle prend corps n'en changent pas l'âme : elles ne sont que l'accident, l'esprit est l'essentiel. Dans la diversité des cadres, il peut y avoir unité d'inspiration. « La religion de l'esprit, écrit M. Schurman, n'a pas besoin d'une secte unique ou exclusive. Elle se sert de ce qu'elle a sous la main. Elle se soucie peu des problèmes spéculatifs ou administratifs qui ont donné naissance aux sectes. »

Ce qui fait la différence d'un chrétien comme M. Schurman à un positiviste de l'école de Comte, c'est l'idée de l'évolution. Pour l'un comme pour l'autre, les rites et les dogmes sont une matière d'où l'esprit a peine à se dégager; mais pour un Français et un mathématicien comme Comte, cette matière est seulement quelque chose qui étouffe l'esprit; pour un Américain et un évolutionniste comme M. Schurman, elle est aussi quelque chose qui le supporte. Il comprend que le passé est la substance même dont l'avenir se fait, et que la religion morale ne peut naître que de la religion dogmatique, parce qu'il n'y a pas de générations spontanées.

Aussi faut-il que les Églises se transforment par le dedans, et que dans une sorte de convergence elles tendent toutes à un type supérieur, où leurs différences ne seront plus que des accidents de surface, et qui sera la religion de l'avenir. Les hommes qui ont le sens de cette évolution doivent la diriger, et rester

au sein des diverses sectes pour les façonner. « La religion de l'esprit, dit M. Schurman, sera chez elle dans tout groupe qui la reconnaîtra; il y a dans toutes les Églises des gens qui selon leur caractère et leur degré de développement tiennent plus ou au culte, ou au dogme, ou à l'esprit. Les derniers augmenteront très vite. Ils ne doivent pas se séparer de ceux de leurs frères que les liens des rites ou des formules enchaînent encore. L'humanité n'est une école de culture spirituelle que si tout groupe comprend des membres qui se ressemblent et des membres qui ne se ressemblent pas, comme dans la famille, qui est le type en miniature de tout organisme moral. » Tout homme que l'esprit inspire doit être dans son église un ferment d'évolution.

On a accusé les Américains, et M. Schurman en particulier, d'hypocrisie religieuse. Si le but de la religion était, comme on le pense en Europe, la vérité dogmatique, ce serait un non-sens ou une malhonnêteté de rester dans une secte dont on n'accepte pas le dogme : mais si le rôle des Églises est de servir de terrain au développement et à la floraison d'un esprit nouveau, ce sont surtout ceux de leurs membres à qui elles semblent mortes qui doivent y rester, parce que ce sont eux seuls qui peuvent les vivifier. Ils doivent y prêcher la vérité spirituelle comme Jésus la prêchait dans le Temple. Ils sont les agents de l'évolution, elles sont la matière à faire évoluer. L'esprit ne peut agir dans le vide; il ne prend corps que dans la matière, en la spiritualisant. « Si un vrai chrétien, dit M. Schurman, découvre que la croyance de son Église n'est plus défendable, son devoir est de ne pas quitter l'Église, mais d'y faire luire la clarté qui est

en lui, pour faire d'elle, au lieu de l'incarnation d'un dogme, le cadre d'une vie spirituelle ». « Je ne vois aucune raison pour un honnête homme de se séparer d'une Église aux formules de laquelle il a cessé de croire. Le christianisme a mis de côté la religion dogmatique et s'élève maintenant à la religion spirituelle, à laquelle on ne peut être fidèle si on fait de la croyance la condition ou la pierre de touche d'une adhésion à une Église. Bientôt il semblera aussi absurde de quitter une Église parce qu'on est en désaccord avec les détails de sa doctrine qu'il le semblerait aujourd'hui de la quitter parce qu'on ne croit pas entièrement parfait son système de gouvernement. »

La thèse du président Schurman sur l'évolution des Églises est d'une portée infinie; car la société étant constituée de corps qui, par cela seul qu'ils datent du passé retardent le progrès, il n'y a pas de plus grave problème que de savoir s'il faut les supprimer du dehors ou les transformer par le dedans. Les Américains, évolutionnistes, préfèrent à la politique de destruction la politique de rénovation, qui ne peut être menée à bien qu'à force d'intimité entre les corps conservateurs et les esprits avancés, parce qu'on ne transforme que ce qu'on pénètre.

La paix religieuse ainsi comprise n'est pas une trêve entre des tendances qui se haïssent; ce n'est pas une tolérance entre des tendances qui se dédaignent; c'est une intimité entre des tendances qui se supportent pour se pénétrer et se pénètrent pour se transformer l'une par l'autre. L'esprit moderne se sert des formes du passé en y prenant corps, et il les sert à son tour en les vivifiant. Ce n'est pas une paix

morte, c'est une paix vivante; c'est une mutualité; c'est un effort en commun au service de l'évolution commune.

Cette évolution n'a rien d'une conversion : elle n'introduit pas dans une secte les particularités d'une autre, elle développe dans toutes ce qui est commun à toutes : chacune n'évolue qu'en laissant croître une partie d'elle-même; il n'y a pas pression d'une Église sur l'autre; au lieu d'une transformation par le dehors, qui les heurterait entre elles, c'est une transformation par le dedans. L'apostolat que M. Schurman conseille n'est pas une propagande et ne comporte pas de polémique : il ne développe les tendances qu'il approuve qu'en faisant le silence sur celles qu'il blâme; sur tout ce qui différencie les sectes entre elles, sur leurs rites et sur leurs dogmes, il est muet. « La revision du culte et des doctrines n'est pas désirable, écrit M. Schurman, si elle concentre l'attention sur ces éléments secondaires de la religion. » « La récitation des articles de foi est à peu près à la religion spirituelle ce que l'acquisition de la table de multiplication est aux déductions du mathématicien original. » Les sectes sont des cadres indifférents; il n'y a lieu ni de les reconstruire ni d'en essayer de nouveaux. « C'est un fait connu que le déclin de la religion dogmatique a arrêté la multiplication des sectes; le développement de la religion spirituelle en Amérique a eu pour corrollaire la consolidation des grands types déjà existants d'organisation religieuse. La religion dogmatique fait les sectes, la religion spirituelle s'en sert et en s'en servant les unit. » Dans toutes les formes le même esprit peut se mouvoir. « La religion de l'esprit, dit-il, se sert de ce qu'elle a sous la main. »

Le développement des Églises se fait donc par l'atrophie de leur dogme, et le progrès religieux aux États-Unis est le résultat de l'*esprit positif*; en réduisant le rôle du dogme, qui divise les sectes, il les rapproche. L'évolution qui prépare en Amérique l'unité du christianisme est un effet du positivisme. Elle n'est devenue consciente d'elle-même et de sa loi que depuis peu, et M. Schurman en a peut-être donné le premier la formule, mais elle remonte au temps où les premiers colons écrivaient : « Nous allons mettre en pratique la partie positive de la Réforme. »

L'évolution qui tend à l'unité religieuse a été préparée par l'esprit positif, elle sera consommée par l'esprit social. C'est l'esprit social qui en occupant les Églises à des œuvres les distrait des doctrines et en les faisant coopérer pour le bien public développe ce qu'elles ont de commun. L'évolution religieuse en Amérique, telle que M. Schurman la définit en 1900, procède des deux mêmes principes qui dès 1620 ont façonné la religion coloniale : l'esprit positif et l'esprit social.

Cette évolution est restée toute chrétienne, et par là elle est bien américaine. Elle s'est faite au sein du christianisme, en l'élargissant de plus en plus, sans jamais le briser. « La religion de l'esprit, écrit M. Schurman, ne sera pas seulement déiste mais chrétienne. Je suis plus ému par ma vision de la personnalité de Jésus que par la pensée de ses doctrines. » Le développement religieux aux États-Unis est l'enfantement naturel, logique et harmonieux de l'avenir par le passé.

La loi d'évolution, dans les Églises d'Amérique, n'est pas ce que Bossuet appelait, dans les Églises

ɪrotestantes, l'esprit de variation. Elle ne change pas es dogmes et ne brise pas les sectes; elle tourne les sprits vers l'avenir sans les tourner contre le passé; lle n'a rien de combatif ou de négatif; elle n'a rien e protestant. Elle se fait sentir dans l'Église catho- que des États-Unis autant que dans les Églises ıives, protestantes ou indépendantes. Elle est natio- ale; elle est humaine. L'esprit de variation divisait : ι loi de l'évolution religieuse aux États-Unis rap- roche et resserre; elle prépare une religion de l'hu- ıanité où viendront se confondre toutes les religions xistantes.

# TABLE DES MATIÈRES

## LIVRE III

### L'ESPRIT POSITIF DANS LES PHILOSOPHIES CHRÉTIENNES



## LIVRE IV

### L'ESPRIT SOCIAL DANS LES PHILOSOPHIES CHRÉTIENNES



## LIVRE V

### L'ESPRIT POSITIF DANS LE CHRISTIANISME CONTEMPORAIN



## LIVRE VI

### L'ESPRIT SOCIAL DANS LE CHRISTIANISME CONTEMPORAIN

## LIVRE VII

### LA PAIX RELIGIEUSE PAR LE POSITIVISME CHRÉTIEN



Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 400-1902.

---

9260. — Paris. — Imp. Hemmerlé et Cie.










Bargy

La Religion dans la

Société aux États-Unis

J. F. Davis

DEC 14 1938

MAR 27